

من تأويل الديني إلى تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية بالإرادة الإنسانية لدى بول ريكور



الحسين أخدوش
باحث مغربي

مؤمنهم بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

«أريد اعتبار الحكمة، بامتداداتها الفلسفية واللاهوتية، كعون روحي لعمل
الحدّاد، هادف إلى تغيير نوعي للندب وللشكوى.»
بول ريكور

ملخص

تسعى هذه الورقة إلى التعريف بالدور النظري والمنهجي لتأويلات بول ريكور في ردّ الاعتبار للاشتغال بالقضايا الدينية (الإيمان، الأبوة، الرحمة، العصمة واللاعصمة، الشر...) التي استبعدتها الموقف الفكري التقليدي للفلسفات الناكرة للديني (نيتشه، ماركس، فرويد..)، وذلك على جهة التأويل، ومن خلال اعتبار الإنسان الخطاء مصدر علاماته ورموزه التي تقع على الهيرمينوطيقا مهمة تأويلها وفهمها.

حاولنا، اعتباراً من هذا الموقف المعلن في تأويلات ريكور، تسليط الضوء على طريقته في مقارنة تلك القضايا الدينية والفلسفية التي تعتبر من صميم الحياة الإنسانية. وقد حاولنا من خلال ذلك اختبار فرضية كون انشغال ريكور بمسألة تأويل تجربة الإيمان وقضاياه الدينية والفلسفية هو ما أفضى لديه في الأخير إلى تأسيس نوع من أنثروبولوجيا فلسفية بالإرادة الإنسانية، وما تطرحه من مشكلات فلسفية ودينية عميقة في وجوده.

تقديم الموضوع

ينزل تأويل الديني¹ في فلسفة بول ريكور (P. Ricoeur) موقعا متميِّزا، من حيث انفتاحه على النصوص الدينية والسردية والأدبية. وقد تجلّى ذلك في مساءلته النظرية والمنهجية حول الطريقة المثلى لفهم النصوص الدينية التاريخية والسردية. لكن، ذلك لم يتحقّق لديه دفعة واحدة؛ بل الظاهر أنّه قطع في سبيل تحقيقه مراحل فكرية متعدّدة ومتنوّعة. كانت بداية انشغالاته الفكرية وجودية، ثمّ سرعان ما اتخذت هذه المرحلة منحى ظاهراتيا (Phénoménologie) عندما انصرف إلى فلسفة الوعي (مرحلة الاهتمام بالفلسفة الفينومينولوجية) لدى كلّ من إدموند هوسرل (E. Husserl) في ألمانيا، وموريس ميرلوبونتي (M. Merleau-Ponty) في فرنسا.

انتقل ريكور، بعد ذلك، إلى مرحلة التفكير البنيوي ولم يكتف بها، بل تحوّل إلى الاهتمام بالفكر الوجودي، متأثرا في ذلك بفكر مارتين هيدغر (M. Heidegger)² خاصة التأويلي منه بعد المنعطف الهيرمينوطيقي لديه. وكعادته، لم يكتف حصر ريكور فكره في دائرة الفكر الوجودي، بل اهتم أيضا بما تقوله فلسفة التحليل واللغة الأنجلوساكسونية مستفيدا من منهجياتها في مقاربات قضايا الدلالة والمعنى والإحالة.

انفرد ريكور بطريقته النقدية في التفلسف وقدرته على الاستفادة من مختلف التيارات الفلسفية دون أن يحشر فكره في خانة فكرية واحدة ويجمد عليها. فقد توجّه بالنقد إلى الظاهراتية التقليدية كما خطّطها هوسرل، فكان المعنى الذي تحمله البنية (La structure) بالنسبة إليه، مثلما الحال بخصوص بنية النص، لا يُستوعب استيعابا تاما أو كاملا مهما كان جهد الذات وعزمها قويا. لذلك، رأى ريكور أنّه لا يحق لهذه الذات أن تدّعي المعرفة المطلقة، ولا حتى أن تزعم معرفة نفسها بنفسها. لذا؛ ولما كان الهمّ الرئيس للهرمينوطيقا (Herméneutique) لديه هو المعنى، فإن المبدأ الذي يجب أن يوجّه التأويل يلزم أن يقوم على تعدّدية مصادر المعنى، ثمّ القول بأنّه لا يمكن بأي حال من الأحوال ترويض كلّ هذه المصادر أو التوفيق بينها جميعها في سياق أو خطاب واحد يصهرها في ذاته.

¹ مقصودنا من هذا التوصيف (تأويل الديني) الإشارة إلى الدور الذي انتبه إليه بول ريكور بخصوص منزلة الديني في تأويل الرموز وفهم النصوص والتاريخ والثقافة والأخلاق والسياسة. لذا، لسنا بصدد إبراز غير هذا الدور وما له من أهمية في جعل هيرمينوطيقا هذا الأخير أنثروبولوجيا فلسفية بالفعل والإرادة البشريين من خلال تأويل الشرّ والسقوط واللاعصمة والذنوب والطبيّة... إلخ. انظر بهذا الخصوص:

- بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ؛ ترجمة عدنان نجيب الدين، نشرة المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 2008، ص 226

² لقد ترجم ريكور الجزء الأول من كتاب هوسرل "أفكار ممهدة للظاهراتية" إلى الفرنسية؛ ثم بعد ذلك صرف اهتمامه ناحية الهرمينوطيقا متأثرا بالمنعطف التأويلي لفلسفة هيدغر وتلامذته (غادامير خاصة)، حيث رسم مسيرته الفلسفية الأخيرة نحو التأويليات دون أن يكون مقلدا، بل منفتحاً على فلسفة اللغة والتحليل أيضا.

أنجز ريكور، إذاً، دراسة نقدية لخطابات شتى، ففحص بشكل نقدي الكيفية التي تمسّ بها هذه الخطابات موضوعاتها؛ فكان حريصاً على عدم توحيدها في محاولة أو طريقة واحدة تنسّقها وتقدّمها في مذهب واحد. كان ذلك إستراتيجيته النقدية والعمل المهم الذي ساهم به في المناقشات التي أجراها بين كلّ من الظاهراتية، الوجودية، الهرمنوطيقية، والنظرية النقدية، والتفكيكية، وما بعد البنيوية والتحليل النفسي، ثمّ فلسفة التحليل. لقد ساهم بهذه الخطة في تقديم فلسفة مختلفة عن سابقتها في فرنسا بالخصوص، فلسفة تتوسط بين الموقف التقليدي لهرمنوطيقا غادامير وظاهراتية هوسرل من جهة أولى؛ ثم بينها وبين النقد أو التفكيك ما بعد البنيوي، كما أنجزه كلّ من دريدا ولويتار، من جهة ثانية.

هكذا، يمكن رسم خريطة وجيزة لمسار تطوّر فلسفة ريكور نظرياً ومنهجياً، حيث كان في بداية مشواره الفلسفي ظاهراتياً متأثراً بكلّ من هوسرل وميرلوبونتي. ثمّ بعدها، انتقل إلى مرحلة الاهتمام بفلسفة اللغة واللسانيات والسرديات، عندما لعبت إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية دوراً أساسياً في احتكاكه واستفادته من الفلسفة التحليلية الأنجلوساكسونية؛ وقد كان ذلك سبباً وجيهاً في توجّهه إلى أهمية التعامل مع المنهجيات اللسانية التحليلية دون أن يفقد هويته الهرمنوطيقية والظاهراتية كليّة³. ثمّ في مرحلة أخرى، انتقل به الاشتغال الفلسفي بقضايا التأويل والسرديات والرمزية والخيال، وتأمّل الشرّ وإرادة الإنسان إلى مرحلة جديدة في التفلسف، كان عمادها تأويل النصوص المتعلقة بالأخلاق والرمزيات وتأمّل تجارب الفكر والدين والأسطورة. لقد حصل ذلك لديه بعد انشغاله بما نسمّيه ملامح تأسيس «أنثروبولوجيا فلسفية» خاصّة بالإرادة الإنسانية من خلال الاهتمام بأصل الشرّ وتبرير اللاعصمة، وأيضاً البحث في بعض قضايا الأخلاقية والدين وتأويل تجربة الإيمان الديني.

كانت انطلاقته نحو الهرمنوطيقا، إذاً، بسبب ما رآه من فشل للفينومينولوجيا في إدراك المعاني الخفية المضمرة في النصوص؛ فكان لابد من تطعيم هوسرل بالتأويل والهرمنوطيقا التي تقوم على القول بوجود معنيين في النصّ: معنى ظاهر، وآخر خفي. هكذا، لم يعد بالإمكان، بحسب هذا التحوّل، الاقتصار على ظاهراتية هوسرل مادام الكوجيطو الذي تقوم عليه فينومينولوجيته قد تبين أنّه يستند إلى أوهام الوعي المباشر. ولقد كان من الضروري أن يتجاوز الفهم الهرمنوطيقي المعنى الظاهر كما افترضته فلسفة الظاهراتية في المراحل المتقدّمة من فكره، ذلك لأنّه أصبح من الضروري أن يُنظر إلى المعاني والدلالات الظاهرة على أنها مجرد أوهام وأشباح خارج الأطر التقليدية لفلسفة الوعي؛ بالتالي هناك ما يبرّر إعمال طرق نظر أخرى مختلفة عمّا ألفته فلسفة الوعي السعيدة بمقولة المعنى الواحد والحقيقة الثابتة.

3 Hans Ineichen, «Herméneutique et philosophie du langage», in Paul Ricœur, l'herméneutique à l'école de la phénoménologie, Paris, 1995, p. 185

لقد اقتضى المقام الجديد للفلسف لدى ريكور ممارسة نوع جديد من الاستراتيجيات التأويلية، تلك التي تُرجع الرمزية في تعدديتها واختلافها إلى عريها الأصلي، حيث تنزع عنها أفقتها الأسطورية لتكشف تلك القوى التي تختبئ وراءها. يفترض هذا الأمر أن يسلك الفيلسوف المؤول الطريق الطويل الذي سلكه بول ريكور بنفسه؛ أي القبول بالمرور عبر مختلف عوالم الإشارات: الخيال والسرديات، السيميولوجيا والتحليل النفسي الذي وجّه ضربة قوية لوهم الذات ولنرجسيتها عبر القول بتحكّم اللاوعي (L'inconscience) وهو (Le ça) في الحياة الشعورية واللاشعورية للأفراد.

انخرط ريكور بقوة في هذا المنظور الفكري مستعينا، إلى جانب فرويد (S. Freud) ولاكان (J. Lacan)، بفيلسوف آخر قام بفضح شفافية الوعي وثبات الذات وزيف الأخلاق، ألا وهو نيتشه (F. Nietzsche) ذلك الفيلسوف المنفرد من بين كلّ الفلاسفة المحدثين في القول بالتأويل الجينيولوجي الذي ينصرف بالأساس ناحية تزييف أطروحة وجود المعاني الأصلية الثابتة في النصوص. تأثر به ريكور بداية مثل غيره من المتعاطين للفلسفة في الساحة الفكرية الفرنسية، لكنّه احتفظ لنفسه بطريقة خاصة في التعامل مع فكر هذا الفيلسوف (نيتشه)، إذ لم ينسق وراء التيار الذي مثل النشوية في فرنسا ما بعد أحداث 1969م؛ وإنما واصل طريقه نحو آفاق فلسفية تأويلية واسعة ومتعددة لاستجلاء الموضوعات التي يراها مهمة، والتي كان على رأسها المسألة الأخلاقية ورمزية الشر والإرادة، وتبرير الإيمان وقضايا دينية أخرى مختلفة.

لقد جعل الانصراف إلى هذه القضايا الفلسفية المختلفة ريكور يتخطى مجرد الركون إلى النشوية أو التحليل النفسي أو حتى البنيوية نفسها، بل حاول دوماً عدم التوقع على تيار واحد، ممّا جعل منه فيلسوفاً موسوعياً متعدد الآفاق والمشارب، حتى أنّ تقلّبه بين مختلف التيارات الفكرية لعصره جعله ينتهي إلى نوع من التأمل المنفتح لا على المسائل الفلسفية التقليدية فحسب، بل والدينية والإيمانية والثقافية أيضاً.

استشكال الموضوع

تناول ريكور مسألة الدين والإيمان بشكل واضح ومباشر في الجزء الأخير من كتابه «صراع التأويلات» (Le conflit des Interprétations)⁴، حيث ناقش فيه العديد من التصورات اللاهوتية والفلسفية وعلى رأسها طريقة رودولف بولتمان (R.K. Bultmann) التأويلية التي تنفرد بطريقة خاصة في نزع الأسطورة عن النصوص الدينية.⁵ كما ناقش موقف الإلحاد الذي سبق وأن أعلنته بعض من فلسفات القرن التاسع عشر سعياً منها إلى تجريد الوجود من التعالي الميتافيزيقي والتقويم الأخلاقي الغائي (نيتشه ماركس).

حادثت مقارنة ريكور لهذا الموضوع المثير عن الطرق التقليدية التي وسمت عادة النقاش في هكذا موضوعات؛ لذلك انصرف في حوار مع هؤلاء إلى إبراز أهمية مناقشة القضايا الإيمانية والدينية من خلال تأويلها وربطها بالحياة وبالفعل والإرادة الإنسانية، وما يطرحه ذلك من مساءلات فلسفية لمشكلات الفعل والإرادة لدى الإنسان من خلال مفاهيم دينية وفلسفية وأخلاقية تقليدية: الشر، اللاعصمة، الذنب، الرحمة... إلخ.

يضعنا نقاش ريكور لهذه الجوانب في صلب المسألة التأويلية الخاصة بتجربة الإيمان والدين، وبصفة خاصة هيرمينوطيقا النصوص الدينية والسردية. لذا؛ نعتقد أنّ بسط طريقته في تناول هذه القضايا يستلزم منا أن نبحت كيف كان تأويله لتجربة الإيمان الديني من خلال طرق مسألة الشر وعلاقته بالإرادة وعدم عصمة الإنسان عن اعتراف الفعل الشرير. لذلك، نقترح تحليل هذه المسألة عبر توجيه بحثنا لهذا الموضوع بطرح التساؤلات الآتية:

كيف قاربت تأويلات ريكور كلاً من موضوعة الدين والإيمان؟ ثم كيف كان تصوّره لتأويل تجربة الإيمان لدى الإنسان؟ كيف فعل تصوّره النقدي للهيرمينوطيقا في فهم وتأويل النص الديني والأسطوري؟ وما أبرز الملامح العامة للممارسة التأويلية التي ينفرد به هذا الفيلسوف بخصوص تجربة الإيمان الديني؟

4 Ricoeur, (P): *Le conflit des interprétations*, éd de seuil, paris, 1969

5 يعتقد رودولف بولتمان أنه يوجد في الإنجيل نصوص وأساليب صاغتها الأجيال الأولى المتعاقبة، التي تعود إلى ثقافات قديمة وبعيدة عن فهم الإنسان المعاصر. ثم يدّعي أنه في العهد الجديد شيء من الأسطورة يحجب معناه الحقيقي، لذا يجب القيام بنوع من نزع الصبغة الأسطورية على النصوص الدينية محاولاً أن يجد في العهد الجديد الحقيقة الدائمة التي يخفيها الأسطوري. لذلك، يرى هذا الأخير أنّ العنصر العجائبي في أسطورة لا ينبغي أن يجعلنا ننفي المعجزات، وغنما يلزم أن يشجعنا على تأويلها. فالأسطورة في حقيقتها هي تسوية بين الطبيعة الإلهية والإنسانية، وهي بهذا المعنى لا تهدم الإيمان، وإنما تشوّهه؛ أو كما يقول بولتمان: «تسقط العالم الثاني على العالم الأرضي». هكذا، فإن تفكيك الأسطورة من متطلبات الإيمان، لأنها حقائق واقعة في العالم ولا علاقة للإله بها. والإيمان بالإله استناداً إلى هذه الظواهر، حتى لو لم تكن خرافية، يعني الإيمان بالإنسان فقط. والحال أنّ إيماناً كهذا، هو بمثابة إيمان بشري فقط. انظر بهذا الخصوص:

- Bultmann, (R): *New Testament and Mythology; In Kerygma and Myth, A Theological debate*; Edited by Hans Werner Bartsch, Harper and Row, Publishers New York and Evanston. January 2000, pp.12/13

وكيف استطاع تأسيس مقاربة فلسفية أنثروبولوجية لقضايا الإيمان والدين من مدخل هيرمينوطيقي؟ وما هي حدود تأسيس الهيرمينوطيقا النقدية من خلال الجمع بين التحليل اللغوي والتأويل البياني للنصوص وكذا للقضايا الفعل والإرادة والأخلاق والدين؟

أولاً: في علاقة التأويل بالدين والإيمان لدى ريكور

تجدر بنا الإشارة، في بداية هذا المقال، إلى أنّ فلسفة ريكور لا تنطوي على خلفية تركيبية عامة أو دعوى نسقية تقليدية، كما يمكن أن نجده لدى الفلاسفة الكلاسيكيين (كانط، هيغل، ماركس)، بل هي محاولة لفهم الإنسان من خلال تأويل علاماته⁶. لذا؛ يسمح فكر هذا الأخير بتناول قضاياها من وجوه عدة، وأيضاً من خلال إشكالات مختلفة، ومفاهيم عديدة. ولعلّ هذه الميزة ما يضيفي على فلسفة ريكور نوعاً من الحيوية والمرونة البيّنة، حيث يمكن التفكير مع الفيلسوف من مواقع مختلفة (أدبية، فلسفية، تاريخية، لسانية، نفسية، دينية...).

لذلك، فما يهّمنا بخصوص موضوع هذه المقال هو أن نبرز قد المستطاع الطريقة التي تناول بها هذا الأخير مسألة الإيمان الديني، وما يطرحه من مشكلات عملية ونظرية تقضي بالدخول في نقاشات مختلفة ومتعددة مع مجموعة من الفلاسفة المحدثين (كانط، هيغل، نيتشه، ماركس، فرويد) الذين أشاروا في تحليلاتهم وتنظيراتهم لمسألة الإرادة والاعتقاد والأخلاق، وكذلك الشأن بالنسبة لبعض اللاهوتيين المسيحيين المهتمّين بتخليص النصوص الدينية المسيحية من التصورات الغرائبية للطبيعة والفعل البشري في علاقته بالآلوهية (بولتمان)⁷.

إبرازاً لبعض من جوانب هذا الحوار المعقّد الذي دخل فيه بول ريكور مع تصورات بعض من هؤلاء النظّار، نقترح التعرّض في المحور الأوّل من هذه الورقة لدلالة المفاهيم: التأويل، الإيمان، الدين، والتي سوف تشكّل محور النقاش في العنصر الثاني (من تأويل الدين إلى تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية) من العرض. فكيف يستخدم ريكور كلاً من التأويل والدين والإيمان؟ وما دلالة كلّ مفهوم على حدا لديه؟

6 Paul Ricœur, **Du texte à l'action**, Essais d'herméneutique II, Editions du Seuil, Paris, 1986, p. 83

7 لما كان الفيلسوف بول ريكور، كغيره من الفلاسفة الكبار، ينفرد باستعمال خاص للمفاهيم التي تؤثّر فلسفته التأويلية؛ فقد رأينا أنّه من الضروري الإشارة إلى أهمّها، والتي لها علاقة مباشرة بالفصل الذي نشتغل عليه «الدين والإيمان»، وهي على التوالي: مفهوم التأويل، مفهوم الدين، مفهوم الإيمان والإلحاد. فكيف يستعمل ريكور كلّ من هذه المفاهيم وبخاصة في الفصل الأخير من كتابه «صراع التأويلات».

1- مفهوم التأويل لدى ريكور

يُستعمل ريكور التأويل ضد ما يسمّيه «خداع الوعي الزائف» الذي يحرمانا من الانفتاح على مختلف الممكنات الأخرى في عالم اللغة والحياة، ويعني بذلك أنّ علاقات التأويل تصبح متبادلة بين الإشارات الدالة (العلامات) والمتولّدة (الرموز، الاستعارات، الإشارات)، على النحو الذي يسمح به نظام عالم الإشارات والرموز، حيث يسمح ذلك بتحقيق معنى النص بطريقة شبه إحالية (غير تمثلية) يكون فيها عالم النص مكشوفاً، ليدرك القارئ معناه بوصفه طريقة للكينونة (الإنسان) في العالم.⁸ هنا يأخذ التأويل لديه معنى السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص؛ أي التوجّه به نحو ما يضيئه النص ويشرق عليه.⁹

تتبيّن غاية التأويل لدى ريكور من إمكانية أن تفهم الذات باعتبارها كينونة موجودة، وفاعلة في الحياة. وقد ربط، بهذا الخصوص، هذا الأخير بين كيفية فهم هذه الذات لذاتها وفهم الوجود في إطار سعيها نحو امتلاك المعنى. من ناحية أخرى، يرى ريكور أنّ الحاجة إلى التأويل تنشأ من حقيقة كون «المعاني» في النصوص المكتوبة قد صارت متحرّرة من مؤلفيها وأيضاً من متلقيها على حدّ سواء. وتأسيساً على ذلك، لا ينبغي الأخذ بالاعتبار دور المؤلفين الوسطاء، لأنّ كلّ قارئ لديه أفقاً ينطلق منه للفهم والتأويل. لذلك، فرّق ريكور بين النقد والقراء، من حيث إنّ النصوص كلّها تعدّ قابلة للكثير من التأويلات قدر كثرة قرائها ونقادها.

تعتمد تأويلات ريكور على مداخل متنوعة ومتعدّدة في قراءة النصوص، فمن الأنطولوجيا والفينومينولوجيا إلى اللسانيات والتحليليات، فالإلى التحليل النفسي والتأمليّات؛ عبر مختلف المداخل الفلسفية استطاع هذا الأخير تركيب توليفة فلسفية ارتأى لها أن تتخذ منحى هيرمينوطيقياً مختلفاً عن باقي المفكرين الذين يتبنون التأويل كطريقة في التفلسف.¹⁰ يمثّل التأويل في سياق هذا التوجّه مجموعة من العلاقات التي تربطنا بالوجود من حيث نتأمله ونبحث له عن معنى. لذلك يغدو التأمل وفقاً لتصور يريد أن يفهم النصوص والآثار والأحداث بشكل موسّع، كما الحال لدى فيلسوفنا، تمرينا فلسفياً حوارياً نقوم به بغرض تحقيق قدر من الفهم الممكن بالنصوص كما بالحياة (الفعل)، حيث يكون بمقدورنا توسيع أفقنا قراء ووضع في أفق ما نحن بصددّه لأجل إدراك الوجود الغني والكثير خارج إطار العلامات والمقولات.

8 Paul Ricoeur: *Le conflit des interprétations*, op. cite, p.345

9 بول ريكور: *النص والتأويل*، ترجمة منصف عبد الحق منصف، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، ص 50

10 اقترن تفلسف بول ريكور منذ البداية (منذ عمله حول فلسفة الإرادة) حتى صدور كتابه "الذاكرة، التاريخ، النسيان" بمحاولة طرق القضايا الفكرية والفلسفية بطريقة طرح المسائل دون ادعاء امتلاك أو فرض خطة فلسفية مسبقة. انظر بهذا الخصوص:

- Dialogue entre Ricoeur (P) et Ewald (F); In: Magazine littéraire; num 390. Année 2000.

ولمّا كان الأمر كذلك لدى ريكور، فقد غدا التعامل مع التأويل بالنسبة إليه شبيه ما نواجهه حين نعتبر الإنسان اختلافا (الذات عينها كآخر) وليس ائتلافا (ضد المطابقة).¹¹ هكذا؛ تعتبر إرادة التأويل لدى ريكور فعلا يريد تجاوز وتخطي وانتهاك تلك الحدود المرسومة مسبقا في النص، والتي يزعم أنّه ما كان بالإمكان تجاوزها من دون هذا الفهم للممارسة التأويلية. وتماشيا مع ذلك، تناول ريكور التأويل بوصفه مستوى استراتيجيا على نحو يعطي للدلالة الرمزية أهميتها التحليلية في علاقتها مع الواقع ومع التجربة والعالم والوجود. ويتم هذا الأمر عبر مستويات المعنى المضاعف ذي الدلالات والأبعاد المختلفة، على اعتبار أنّ الشيء إذا كان ذا دلالة ما، فإنّه يعطي في نفس الوقت دلالة أخرى، وهكذا دوليك.

يعني فعل أن «نؤوّل» (Interpréter) حسب هذا المنظور أن نمتلك في الحال قصدية النص التي لن تتطابق بالضرورة مع ما يريد هذا النص قوله بالنهاية. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ هذا الأخير (النص) غالبا ما ينزع نحو أن يلقي بنا داخل معناه المفترض ذاك، بالتالي في الاتجاه الذي يقصده أو يفترض أنّه يقصده، وحينها يتوجب علينا أن نفهم أنّ هذه القصدية هي نفسها الاتجاه الذي يفتح الفكر فيه على عوالم دلالية أخرى ممكنة؛ بالتالي ضرورة السير في أفق النص، أي نحو ما يضيئه ويشرق عليه.¹²

يتّخذ التأويل لدى بول ريكور شكل ممارسة ماهرة للبحث عن المعنى في النصوص، وهي بهذا المعنى ممارسة تنصرف إلى مختلف أنواع وأشكال النصوص: مقدسة كانت (دينية وأسطورية ولاهوتية) أو غير مقدسة (أدبية، تاريخية، فلسفية، فنية..). فالتأويل مع المحدثين والمعاصرين لم يعد يعرف ذلك المسار التقليدي الفقهي النحوي اللغوي والجدلي الذي كان عليه فيما مضى من الزمن، بدءاً باليونان، ومرورا بآباء الكنسية الأوائل ولدى اللاتين في القرون الوسطى صعودا إلى الفترة الحديثة مع اسبينوزا، بل أصبح متقدّما في مسالكه، وغدا ممارسة نقدية ذات أبعاد فلسفية ومنهجية متنوّعة؛ حيث اتخذ بداية العصر الحديث دلالة إزالة الطابع الأسطوري¹³ (Démythologisation) عن العالم وعن النصوص والآثار الدينية أو غير الدينية (طريقة اسبينوزا التأويلية النقدية للمعجزات في العهد القديم مثال شاهد على التحول الذي آل إليه التأويل لدى الفلاسفة).

يعتبر التأويل الذي مارسه بعض المحدثين من الفلاسفة (اسبينوزا، شلايرماخر)، والذي تطوّر في ما بعد في سياق الفلسفة المعاصرة، والذي يصدر عنه موقف ريكور هنا، في الواقع أكثر من مجرد تفسير

11 Ricoeur, (P): Soi-même comme un autre; éd. Seuil, Paris, 1990, pp.12/13

12 يؤمن ريكور بأنّ الرمز يحمل في ذاته عدّة تفسيرات متباينة ومختلفة، وهذا ما يجعل المؤوّل يفهم ما يضنه ممكنا له، والبحث عن الفهم الكلي صعب المنال، وما محاولة التحليل النفسي سوى هذا السعي نحو تملك التأويل الكلي من خلال القول بالبنية. انظر بهذا الخصوص انتقاد ريكور للتحليل النفسي في كتابه: في التفسير: محاولات في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، الطبعة الأولى، دار النشر أطلس، دمشق، سنة 2003، ص 288

13 Ricoeur, (P): Le conflit des interprétations, op. cite, p.353

لنصوص المختلفة.¹⁴ إنه ممارسة تأويلية قائمة على قراءة مفتوحة للنص ليس من أجل تملك معناه فقط؛ وذلك بالخضوع لما يقول وما يريد قوله؛ وإنما حوار مفتوح مع هذه النصوص بشكل يجعل أفقا القارئ والنص معا غير محدودين بحدّ معيّن من المعنى الثابت (الحقيقة).¹⁵ فماذا يعني ريكور بذلك؟

لذا، ليس قصد المؤلف للنص الذي يُفترض فيه الاختباء وراء نصّه، ولا السياق التاريخي المشترك بين هذا الأخير وقراءه، ولا حتى فهم هؤلاء من حيث هم ظواهر تاريخية وثقافية؛ ليس ذلك كلّ ما ينبغي أن يُتملّك حين قراءة نصّ معيّن، وإنما ينبغي، عوضا عن ذلك كلّ، تأويل أفق النص عبر الدخول في الحوار معه من خلال عمل التفسير والفهم المطبّقين عليه من طرف القارئ.¹⁶ إنه ذلك المعنى المتحرك الذي يعبر عن اتجاه الفكر الذي يفتحه النص ويبحث عنه عمل المؤلّ. ¹⁷ بعبارة أخرى، إنّ ما ينبغي تملكه حين قراءة نصّ ما ليس سوى قوة انكشاف عالم يشكّل إحالة النص؛ وهذا ما يمثّل ظاهرة انكشاف طريقة ممكنة للنظر إلى الأشياء، والتي هي القوة المرجعية الأصلية للنص.¹⁸ يصرّح ريكور تعليقا على هذه الخاصية المميزة لتأويليته بما يلي:

«في تقديري إنّ هذه الرابطة بين الانكشاف والتملّك تشكّل حجر الأساس لتأويلية تدّعي التغلّب على عيوب النزعة التاريخية، والبقاء مخصصة للقصد الأصلي في تأويلية شلايرماخر.»¹⁹

يؤمن ريكور بذاتية المعنى، ومنه يعترض على منظور النزعة التاريخية التي تركّز على السياق المشترك بين القارئ والمؤلف؛ لكن النصوص، وهي تتوجّه إلى كلّ من يعرف القراءة ويمارسها، فإنّها تنفتح على أفق القارئ، حيث يصبح التأويل استحوادا وتملكا للمعنى كواقعة خطابية.²⁰ استثمر ريكور بهذا الخصوص انفتاحه الواسع على المنهجيات اللسانية المعاصرة، خاصة البنيوية والتحليل النفسي وتحليلات الخطاب، لأجل بلورة منظور خاص به للممارسة التأويلية دون أن يفقده هذا المزج المركّب للمسالك التحليلية المختلفة القدرة على صياغة رؤيته الخاصة للتأويل ولهويته ومهمّته الفلسفية كما أسّس

14 Ibid, p.389

15 يمكن العودة بهذا الخصوص إلى مفهومي الحقيقة والمنهج لدى غادامير وكيف انفصلا في العلوم الروحية (Geisteswissenschaften) تحريرا للحقيقة من تعالق الاعتبارات الموضوعية وربطها لها بالفن والتاريخ والدين والأدب على جهة التأويل. انظر بهذا الخصوص:

- هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ نشر دار أوبا، الطبعة الأولى، طرابلس، ليبيا، سنة 2007، ص 257

16 Ibidem,

17 Fruchon, (P): L'herméneutique de Gadamer; éd du CERF, Paris, 1994, p.443

18 بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفنائ المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ط الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، سنة 2006، ص 145

19 بول ريكور: التأويل وفنائ المعنى، مرجع سابق، ص 146

20 المرجع نفسه، ص 145

لها شلايرماخر (Schleiermacher) وطورها باقي الرواد المعاصرين الذين أتوا في ما بعد (دلتاي، هايدغر، غادامير...).²¹

من ناحية أخرى، انفتح ريكور على بعض المنظورات التأويلية ذات الخلفيات اللاهوتية دون الوقوع في التبعية لهم. كان نقاشه لتصور رودولف بولتمان (Bultmann) الهيرمينوطيقي الموجه ضد نزعة دلتاي (Dilthey)، فيما يخص التوجه بالفهم نحو تعبيرات الحياة قصد تأويلها، نموذجاً في مرونة منظور ريكور للتأويل، رغم انتقاداته البينة لمثل هذا التوجه اللاهوتي. لقد اتضح له، وهو يناقش ويحاول بولتمان، أنّ حياة المؤلف ليست هي ما يضبط عملية الفهم، كما كان يعتقد دلتاي، بل كنه المعنى الذي يتخلل عملية التعبير في النص.²² والبيان من هذا الحوار الخاص بكيفية تأويل المعجزات أنّ ريكور منفتح بشكل كبير على المسألة الدينية، وبصفة خاصة على قراءة تأويل تجربة الإيمان. لذا، وجدناه يناقش هذه المسائل في خضم تناوله لمشكلة نزاع الأسطورة وتحرير الإيمان من الخرافة.

نصادف، ونحن نقرأ الجزء الأخير من كتابه "صراع التأويلات"، اهتماماً تأويلياً قوياً بمسألة الدين والإيمان.²³ يستعيد ريكور بقوة في هذا الجزء تأويل الكتاب المقدس في عصور قد خلت؛ حيث يورد نقاش المحدثين حول مسألة تأويل المعنى في الكتب المقدسة. وقف عند النقاش الذي أجراه بولتمان مع بعض المؤلفين اللاهوتيين تحديداً كارل بارت (Karl Barth) فيما يخص أولوية المعنى على الفهم حين مباشرة قراءة النصوص الدينية.²⁴ ونحن نطالع مجموعة من السجلات النظرية مع اللاهوتيين وبعض الفلاسفة المحدثين، نجد أنفسنا أمام نوع من التبرير الفلسفي للتجربة الدينية في صيغتها الإيمانية بما يجعل ريكور يتجاوز الموقف الفلسفي الإلحادي التقليدي للفلسفة من المسألة الإيمانية بالألوهية خاصة. ونظراً لقيمة هذه "العودة" (Le retour) النظرية للمسألة الدينية لدى ريكور، ارتأينا الربط بين مفهومه للتأويل ببحث مفهومي الدين والإيمان من خلال كيفية تصوّره لتأويل مشكلة الشرّ وقضية الأبوة ذات العلاقة بتصور الألوهية في المسيحية، آخذين بعين الاعتبار خصوصية تناول الهيرمينوطيقي لديه لقضية الإرادة ومستتبعاتها الأخلاقية

21 تتميز طريقة ريكور في التأويل بتجنبها المستمر التورط في المأزق التأويلية التي يمكن أن يفضي إليها النقاش حول تلك المسائل الشائكة للتحليل والفهم. لذلك، يتعمد ريكور الدخول في حوارات مختلفة مع أكثر من جهة، حتى يسمح للأفق الفهم أن يتوسع وليس أن يضيق. هذا ما صرح به في حوار له مع فرانسوا إوالد للمجلة الأدبية الشهيرة (littéraire Magazine): انظر بهذا الخصوص:

- Magazine littéraire; op, cite, num 390

22 Ricoeur, (P): Le conflit des interprétations, op. cite. p 382

23 يلاحظ لدى ريكور الاهتمام الموسع بقضايا الفلسفة المعاصرة، وخاصة منها المتعلقة بمسائل الرمزية واللغة والتحليل والأخلاق والفعل والإرادة، إلا أنّ ما شدّ انتباهنا أكثر اهتمامه بالمسألة الدينية على جهة التأويل بالخصوص، حيث يكاد يعتبر حالة فريدة للفلسفة الفرنسية المعاصرة التي غلب عليها بطبعها تهيمش الدين نوعاً لصالح الانصراف إلى المسائل التاريخية والايستيمولوجية والتحليل النفسي والنتشوية والتفكيك. والواقع أنّ بول ريكور بتفرده بهذه الخاصية قد دشّن نوعاً من العودة إلى الديني من ناحية تناول النظري والاستشكال الفلسفي، رغم كون مدخله الهيرمينوطيقي إليه يعدّ أمراً مألوفاً نوعاً ما نظر لموقع التأويل الديني ذي الخلفية البروتستانتية في الساحة الثقافية الأوروبية عامة.

24 Ibidem

والثيولوجية والفلسفية- غير أنه، وقبل الحديث عن هذه الأمور، حري بنا أولاً، أن نتساءل عن مفهوم ريكور لكل من الدين والإيمان؟

2- مفهوم الدين لدى ريكور

خصّ ريكور الدين ببضعة كتب وفصول فقط موزّعة بين الفصل الأخير من كتاب «صراع التأويلات» (Le conflit des interprétations) حول الإيمان والدين، ثم كتب كتاباً مشتركاً مع أندري لاكو (André Lacoque) بعنوان «التفكير في الأنجيل» (Penser la Bible) سنة 1998 عن دار (La couleur des idées)، وكتاباً آخر حول «الهيرمينوطيقا الإنجيلية» (L'Herméneutique biblique) سنة 2001 عن دار (Cerf)؛ بالإضافة إلى مقالات وفصول في كتب أخرى. والواقع أنّ ما سوف يشغل فكر ريكور أكثر، هو كلّ ما له صلة بمسائل الفعل والإرادة وتبرير الشرّ وإرادة الخير وتأويل تجربة الحياة بما هي تجربة وجود متشعبة، وليس المهمّ بالنسبة إليه المسائل الدينية في حدّ ذاتها. إذن، فالملاحظ من خلال قراءة نصوص ريكور، هو أنّ اهتمامه بالقضايا الدينية واللاهوتية لا يخرج عن انشغاله بالمسألة الرمزية وتأويلها، وذلك ما يظهر لديه حتى منذ بدايته الأولى؛ أي منذ اشتغاله على الإرادة من منظور فينومينولوجي.²⁵

وإذا كانت تأويليته للمسألة الدينية واقعة في صلب الاشتغال على الرمزية والسرد / الحكيم، فقد كانت بذلك ممكنة منذ بدايته الفينومينولوجية الأولى، حيث ناقش مسألة الإرادي واللاإرادي لدى الإنسان وعبر طرق مشكلة الشر التي تطرح بطبعها تحدياً للدين والفلسفة معاً. والواقع أنّها هي نفسها المسألة التي سيطورها لاحقاً (الأبحاث التأويلية التي أتت بعد مرحلته الفينومينولوجية الأولى) عن طريق الانفتاح على التحليل النفسي والمنهجيات اللسانية التحليلية والبيانيات. وقد حدا به ذلك بالنهاية إدراك أهمية تعميق البحث حول تأويل تجربة الإيمان الدينية بكل ما تختزنه من دلالات رمزية، وما تطرحه من تساؤلات وجودية جديرة بالتأمل والتأويل خاصة لفهم كلّ من: الشرّ الجذري والذنب والسقوط، والحرية والأخلاق... إلخ. لذلك، يطرح ها هنا تساؤل وجيه حول طبيعة مفهومه للدين من خلال هذا المنطلق؟

بداية نسجّل أنّ الفصل الأخير من «صراع التأويلات»، المخصّص للحديث عن الدين والإيمان، قد افتتح بمقدمة سجالية مع واحد من أعلام التأويل الديني المسمّى رودولف بولتمان. ولعلّ ما بدا لنا جديراً

²⁵ يشير إلى هذا الأمر بصريح العبارة في حوار له في المجلة الأدبية الفرنسية (Magazine littéraire)، مرجع سابق؛ حيث يعتبر مشكلته كانت متمثلة في تحديد ما من شأنه أن يوجد محدداً لما يعنيه إرادة الشر لدى الإنسان. لذلك قام بمحاولة كشف هذه المسألة عن طريق تأويل الرموز والأساطير عبر طرائق الوصف المستلهمة من فينومينولوجيا هوسرل التي كانت مألوفة له في بداية مشواره الفكري. وقد وجد ريكور نفسه بخصوص هذه المسألة أمام عدّة رؤى مختلفة ومتباينة لمفهوم الشر: التراجم الإغريقية، أساطير القدامى، قصص الأنبياء في التوراة والإنجيل؛ فكان عليه أن يمارس التأويل لأنه الأنسب لهذه المسألة، بل مرتبط بها. أفضى ذلك لديه إلى تأليف كتاب رمزية الشر سنة 1960.

بالملاحظة هنا، تبنيه لبعض الطروحات التأويلية لبولتمان بخصوص كيفية التعامل مع النصوص الدينية أثناء تفسيرها وتأويلها.²⁶ لكن ذلك ليس بشيء غريب على ريكور، وهو سليل تقليد فكري روحي ينطلق من الفهم الديني المسيحي لتجربة الحياة، وله موسوعية فلسفية غنية بمختلف العناصر الفكرية والفلسفية والمنهجية التي ظهرت في أواسط القرن العشرين. ناقش ريكور مشكلة الدين انطلاقاً من تحليل وتأويل بعض المفاهيم التي تعتبر من صميم التجربة الدينية، من مثل: الأمل، الرجاء، الحرية، الذنب، العزاء... إلخ. فما دلالة ذلك؟

نعتقد أن للأمر علاقة مباشرة بالطريقة التأويلية التي ينفجها، وأيضا لتصوره للدائرة الهرمينوطيقية القائمة على رؤية منهجية تقطع الطريق أمام المنظورات السيكلوجية للتأويل التي رفضها²⁷؛ حيث يجعل التأويل يقطع مساراً منهجياً لا يقع في الدور؛ فمن أجل فهم النص [الديني]، يلزم الاعتقاد فيما يعلنه ويفصح عنه، وبما أن ما يكشف عنه هذا الأخير لا يعطى إلا في إطاره، فإن فهمه ذاك يستوجب الاعتقاد فيه.²⁸

والواقع أن ريكور يمرّ في كلامه عن الدين عبر كائناً، حيث يتبنى تصورات في المسألة الأخلاقية حين يناقش قضية الشر. إنه لا يخفي ذلك، بل يعلنه أمام الملاء عندما يؤكد ارتباط الكلام في الشر باستدعاء المسألة الأخلاقية عبر مفهوم الإلزام الأخلاقي الذي ينبني عليه الأمر الأخلاقي الكائني والقائم على الحرية كمقولة قبلية متعالية تشرط الأخلاق كلها.²⁹ يصرح ريكور تعليقاً على هذه المسألة قائلاً:

«لئن تساءلتُ حالا عما هو هذا الخطاب الخاص بالدين حول الشر، فلسوف لن أتردد ولو للحظة واحدة لأقول: إنه خطاب الرجاء».³⁰

إن؛ فما يحكم حديث هذا الأخير عن الدين هو بحث مسألة الشر (Le mal)، بما هي قضية لاهوتية بامتياز تحتاج إلى فهم وتأويل؛ فعن طريقها يمكن القيام بمحاولة تأويلية للتجربة الدينية المسيحية كما يقرأها في هذا الفصل (ولنا عودة فيما سيأتي لهذا الأمر). لذلك، فاخياره قراءة وتأويل مسألة الشر عند الكائن العاقل (الإنسان) ليس صدفة أو مجرد رغبة معرفية فضولية لديه، وإنما هي في الأساس تمثل عمق التجربة الدينية المسيحية بما هي تجربة دينية قائمة في جوهرها على لاهوت السقوط والتطهير من الخطيئة الأصلية.

26 Ricoeur, (P): Le conflit des interprétations, op. cite. Je cite toute la citation: « ... Ces questions, je ne les formule pas contre Bultmann, mais afin de mieux penser ce qui reste impensé chez lui. Et cela pour deux raisons. » p 388

27 Ibid, p 381

28 Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations, op. cite. p 382

29 Ibid, p 426

30 Ibid; Je le cite: «Si maintenant je demande ce qu'est le discours proprement religieux sur le mal, je n'hésite pas un instant et je réponds: c'est le discours de l'espérance.» p 427

إنّ البحث في الشرّ يعتبر من فتوحات تأويل مسألة الرجاء بما هي قضية الدين الأساسية التي تقوم عليها المسيحية منذ قيامها، يقول ريكور بهذا الخصوص:

و«لئن تجرأت مقلداً القديس بولوس، أستطيع القول: "حيث يصبح الشرّ كثيراً، يكون الرجاء أكثر منه".³¹

والمقصود من ذلك، أنّ يبرز مدى عمق الرابطة القائمة بين وجود الشرّ في حياة الإنسان، وتشبث هذا الأخير بالأمل في الخلاص ورجاء الغفران كما هو مبين في الدين المسيحي. غير أنّ ما يجب الإشارة إليه هنا، هو أنّ اشتغال ريكور بهذه القضية يختلف عن اشتغال اللاهوتيين من حيث إنّ النظر في الدين، بالنسبة إليه، يمثل رهانا فلسفياً يحدّد موقفاً هيرمينوطيقياً تجاه الظاهرة الدينية في مجملها. فالتحوّل التأويلي لفلسفة الدين، خاصيته أنّه ينزع إلى تأويلها كواقعة من وقائع الشعور لكي يكشف عن معقوليّتها الفلسفية البحتة.³²

بهذا المعنى، يمكن الحديث عن قيام فلسفة تمثّل نوعاً من هيرمينوطيقا خاصة بتأويل الخطابات والممارسات الدينية؛ غير أنّ من شأن ذلك أن يجعل الفضاء الديني يتحوّل برمته إلى مجال أو فضاء لصراع التأويلات، حيث تقع على كاهل التأويل مهمة إنجاز نوع من النقد لفائدة هذه الفلسفة، ممّا يحتمّ عليه ضرورة الانفتاح على الرمزية، نظراً لاستحالة قيام نظرية تأويلية عامة تتولى هذه المهمة من دون اعتبار الدين رموزاً وأشكالاً تعبيرية تتجاوز المنظورات التاريخية والمؤسّساتية وقابلة للقراءة والتأويل.

هكذا؛ لم يعد يتمثّل الدين عند ريكور في تحقيق الرغبة أو طلب الحماية والعناية الإلهية، كما أنّه ليس مجرد تهديد كائن مضطهد، ولا هو طفولة الوعي البشري كما يعتقد الموقف الوضعي؛ بله قوة أخرى للغة من حيث هو تجربة رمزية قابلة للعيش والتأويل والفهم بعد يزال عنها الطابع الأسطوري الوهمي، أو إن شئنا القول إنّّه نداء لا يطلب الإنسان من ورائه شيئاً آخر سوى ملاقة ذاته من حيث هي نداء يصغي إلى ندائه عبر تجربته في الحياة. يتمثّل الدين هنا بؤرة العقوبة المطلقة إزاء مقتضيات الوعي الأخلاقي، وإذ يعد تعويضا عن قسوة الحياة؛ فإنّه يمثل الوظيفة الأكثر علواً للثقافة المتمثلة في حماية الإنسان من سيطرة الطبيعة، كما يعوضه عن كلّ التضحيات التي يتطلبها العيش في هذه الحياة.

تكمن أهمية الدين بالنسبة إلى تأويلات ريكور في كونه يمثّل خطاباً رمزياً كثيفاً للمعنى مثله مثل بعض الخطابات الممكنة الأخرى (الأسطورة، الفن، الأدب..)؛ بالتالي لا يمكن للأديان أن تغطّي كلّ شيء،

31 Ibid; je cite: «Paraphrasant saint Paul, j'ose dire: là où le mal abonde, l'espérance surabonde.» p 429

32 نبهة قاره: الفلسفة والتأويل، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 74، ص 90

لأنها لا تمثل سوى خطاباً من بين الخطابات المقترحة. بالنسبة إلى الرمزية التي يقترح التأويل الريكوري العمل عليها، يفيد الدين كثيراً في تقديم بعض التمهصلات الرمزية للحياة الأخلاقية والسياسية؛ فالترميز مفيد في إضفاء المعنى على الحدث والنص معا. والافتراض الذي ينطلق منه ريكور بخصوص مفهومه للدين، هو القول بأن الأديان حتى وإن أصبحت في العصر الراهن محدودة ومتراجعة بالنسبة إلى الأشكال الرمزية الأخرى، كالفن مثلاً، إلا أنها مفيدة كثيراً في إعادة ترميز السياسي. وفي هذا الشأن يصرّح ريكور في حوار له حول قضايا التأويل بتصريح يفيد كثيراً تحديد تصوّره للدين، يقول³³:

”هناك في محور اليهودية- المسيحية فكرة احتفى بها كانط كثيراً، وتتعلق بالشخص الذي يقدم حياته لأصحابه تضحية منه بنفسه؛ وهي فكرة تقديم الحياة قرباناً عوضاً عن التضحية بكبش المحرقة وتقديم أضحية الكفارة بواسطة العقاب عن طريق الانتقام من طرف الإله الشرير الحاسد؛ فهذه الصورة ليست فقط سياسية، ولكنها يمكن أن تغذي فكرة عن نوع من السخاء، في أفق سياسي معين، ما أسميه أحياناً تستر الغفران، وهو اعتبار ما لا يعوّض لدي أيّ إنسان [...] هذا ما أحاول المحافظة عليه، لأنه يمثل الترميز الذي يمكن أن يساهم في إحياء الحقل السياسي الغارق في التجريد، والذي يرى في السيادة وحدة ضمن حق الانتخاب [...] إنني مندهش لزوال الصفة الرمزية عن الحقل السياسي في نهاية الديني — السياسي؛ لذلك اعتبر أنّ الأديان التي لا تستطيع الاشتغال كامتدادات للاهوتي السياسي، هي أديان في طور مواجهة وضعية زوال اللاهوت السياسي.“

الظاهر من هذا التصريح تبني ريكور موقفاً نقدياً من السياسة؛ لكن في مقابل ذلك، أعاد الاعتبار للدين من خلال أهميته الرمزية التي للفعل السياسي داخل الفضاء العام. والبيان من هذا التصور أنّ الرمزي بالنسبة إلى الممارسة السياسية ينزل منزلة حيوية، حيث تكون السياسة المجردة من أية رمزية عارية بالنسبة إلى الموقف الأخلاقي. يوظف ريكور لدعم هذا الموقف فكرة إريك فايل (Eric Weil) في أنّ المجتمعات المعاصرة التي تتحدّد بمفاهيم الاقتصاد فقط، إنّما هي مجتمعات الصراع والمنافسة، بينما المطلوب هو عدم الوقوع فريسة التصور التقني للحياة الاجتماعية والسياسية لأجل الخروج من الحالة الراهنة المأزومة.³⁴

يلزم ربط الإتيقي بالسياسي من جديد حسب ريكور، وليس ذلك ممكناً من دون عودة الرمزية للفضاء العمومي. والديني من بين الخطابات الأخرى يعتبر منبعاً خصباً لهذه الرمزية، لذلك حين يتحدث هذا الأخير عن الدين أو عن الحكمة اللاهوتية لا يجب أن تفهم من كلامه أكثر من هذه الرمزيات التي تسعى تأويلياته

33 ورد هذا التصريح في حوار لبول ريكور المنشور في المجلة الأدبية الفرنسية (Magazine Littéraire)، مرجع سابق.

34 انظر بهذا الخصوص مقالة ريكور حول الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الحي أزرقان، مدارات فلسفية، عدد 6، سنة 2001، ص 119

لمجابهتها والاشتغال بها لتأسيس معنى وأفقا جديدين للحوار بين النظري والعملي في حقل الثقافة المعاصرة. دفع هذا الطموح ريكور إلى بلورة تصوّر هيرمينوطيقي جديد عماده: السرد والزمان والوجود، فرام من ذلك تجاوز التصورات الحديثة التي تولي للوعي والأنطولوجيا الأهمية البالغة في مقابل تهميش الرمزية والسرد والخيال.

جعل ريكور الفلسفة تجابه الرمزية والمعنى والفهم والفعل؛ وذلك في أفق لا ينظر إلى الديني كمجرد ثيولوجيا طقوسية، وإنّما كحكمة³⁵ رمزية لها مزيّة هيرمينوطيقية واعدة في اتجاه فهم الوجود والزمان والسرد والعمل. لذلك كلّ سعى بكلّ ما أوتي من حكمة وبصيرة إلى ردّ الاعتبار للديني من مدخل الاحتفاء برمزيته وحكمته العملية، فكانت نتيجة ذلك أن جعل السردية عمودا فقريا لأنثربولوجيته الفلسفية التي تقوم فيها الهيرمينوطيقا بدور تأويل النصوص الدينية والأدبية والفنية، وكذا الحياة الفعلية في مختلف أبعادها الإطيقية والسياسية والتاريخية... إلخ.³⁶

3- مفهوم الإيمان لدى ريكور

يستخدم ريكور الإيمان إلى جانب الديني خاصة عند حديثه الجوانب المعنوية للسقوط والإحساس بالذنب، حيث يحتاج الإنسان إلى نوع من التعاطف الذي يتجاوز مسألة الإدانة الأخلاقية بما هي مجرد محاسبة مؤسساتية آتية من الطابع الطقوسي الشعائري للديني. لذا، يأتي حديث ريكور عن الإيمان في سياق رفعه لتحذّر جذري حول ما إذا كان بمقدوره مجابهة ونقد الشكل الجديد للديني المترتب عن الإلحاد المفضي لدى نيتشه وفرويد مثلا إلى نوع من تفويض الشكل التقليدي للإيمان.³⁷ في الواقع، يريد صاحبنا إثبات أن هدم الدين بالنسبة إلى الفلسفات الجاحدة (نيتشه وفرويد) ما هو إلا إسقاط لفهم معيّن على الدين والإيمان، خصوصا على الإيمان الكنسي، بما هو اعتقاد متأثّر عن لاهوت رسمي للمؤسسات الدينية القائمة (الكنيسة). فإيا ترى ما هو هذا المفهوم الجديد للإيمان الذي يسعى صاحبنا لمقارنته؟

يصرّح ريكور في استهلاله للفصل المعنون بـ "الدين، الإلحاد، الإيمان" بالقول التالي:

35 بول ريكور: فلسفة الإرادة، مرجع سابق، ص 244

36 قيس ماضي فوّو: المعرفة التاريخية في الغرب، مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية؛ نشرة المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص 68

37 Ricoeur, (P): **Le conflit des interprétations**, op. cite. Je cite: «La sorte d'athéisme que j'ai en vue est celle de Nietzsche et de Freud. Pourquoi ce choix? Il ne suffit pas de dire qu'ils sont les représentants les plus éclatants de la critique de la religion entant qu'interdiction, accusation, punition, condamnation.» P 432

”إنني أقترح هذا العنوان المعبر جدا عن مقصودي الشخصي: ”الدين، الإلحاد والإيمان“؛ حيث تعمّدت وضع كلمة ”إلحاد“ في الوسط بين الدين والإيمان، لتمثّل علاقة الوصل والفصل معا، حيث تخلف ما نتركه وراءها فتستقبل ما تنفتح نحوه.“³⁸

يكشف هذا التصريح عن حاجة فلسفية لوضع الإيمان موضع تأويل من مدخل ما يناقضه؛ أي من جهة الإلحاد. لذا يعقد صاحبنا حوارا بين الطرفين (الإيمان / الإلحاد) لفهم الشعور الديني لدى الإنسان الحديث. وحصرنا للنقاش في هذا الأمر يقترح ريكور مقاربة هذا الإشكال من خلال أمرين اثنين: مهابة العقاب، والبحث عن الحماية. ويرى هذا الأخير أنّ هذا الشعور يمثل بنية عميقة في الحياة، إذ لا يمكن تجاوزها إلاّ عن طريق الإيمان الذي يخفّف من وطأتي: البحث الدائم عن العزاء «Consolation» وتجنب الاتهام «Accusation» نظرا لما يشكّلانه من تحفيز للممارسة الدينية والإيمانية، ولما تمثّله هذه الأخيرة من تجربة خاصة في حياة الأفراد.³⁹

لا تنفصل قضية فهم الإيمان هنا عن فهم مسألة الإلحاد، ذلك أنّ الاتهام والعزاء كلاهما يمثلان، بحسب ريكور، تلك النقطة السوداء في الدين؛ إذ بسببهما يجد الإلحاد مبرراته وحتى معنى وجوده المزدوج من حيث هو: تقويض للدين وتحرّر منه في إن واحد.⁴⁰ فالإلحاد مستفاد من الطريقة التي تعاملت به المقاربات التأويلية لكلّ من نيتشه وفرويد مع الشعور الديني، إذ ارتكزا إلى طريقة نقدية جديدة ومختلفة عن نظيراتها المعروفة في النقد الديني للعصر الحديث؛ وذلك لما هاجما تلك التعبيرات والتشكيلات الشعورية التي ارتكز إليها الدين التقليدي، لذلك نظرا إليها بوصفها أعراضا متكررة ومقنّعة لل رغبات والمخاوف تسبّب المرض والقلق.⁴¹

ناقش ريكور الإيمان وقاربه عبر الدخول في حوار مع منظورات فلسفية نقدية وجادة لمنطقه مثل منظورية نيتشه وتحليلات فرويد. وقد عزا إليهما مسؤولية سوء الفهم الذي لحق الإيمان حين ربطاه بالوهم الذي ينجم عن لعبة الإخفاء التي تسود الأخلاق والشعور الديني برّمته. فالإيمان على ضوء هذا التأويل النقدي الجديد، الذي يتوجّه أساسا إلى تفكيك الأخلاق والمقولات الدينية، عبارة عن إيمان الميتافيزيقا سواء

38 Ibid; je cite: «Le titre plus personnel que je propose exprime assez bien ma propre intention: «Religion, athéisme, et foi» Le mot «athéisme» a été placé en position intermédiaire, à la fois comme une coupure et comme un lien entre la religion et la foi; il regarde en arrière vers ce qu'il nie, et en avant vers ce qu'il ouvre.» p 431

39 Paul Ricoeur: **Le conflit des interprétations**, op. cite, P 432

40 Ibidem

41 Ibid, p433

في بعده اللاهوتي أو الفلسفي، والذي يستند إلى ميتافيزيقا السبب الأول أو المحرك الأول الضروري لتعليل الوجود والمصمّم لتأسيس القيم، وهو إله الميتافيزيقا باختصار.⁴²

لذا؛ يستخلص ريكور من محاورته النقدية لتصور كلّ من نيتشه وفرويد للإيمان الديني أنّ نقدهما يجثّث مبدأ الإلزام الذي ينغرس فيه إله الأخلاق الذي يقوم عليه الإيمان. لذا يعيب على هذا النقد كونه يحلّ محل أخلاق الإيمان بالدين والواجب القول بالغرائر والميول والدوافع الحيوية، ومن ثمة يعتبر الأولى (الأخلاق) نوعاً من إرادة الضغينة والضعف بما يجعل إله الأخلاق بالمعنى الميتافيزيقي مجرد إله إدانة وتأييم La culpabilité.⁴³ إنّ إله الذي أخفق أمام الموقف الجديد الذي يسكن قلب المثال، ذلك العدم الذي حلّ محل الإيمان القديم، النقص المطلق لأننا الأعلى؛ وقد استوجب قتله ضرورة فسخ الطريق أمام نوع جديد من التقييم، تقييم بمعزل عن الخير والشر كما دعا إلى ذلك نيتشه؛ أي أمام الإجراء الثقافي الجديد الذي سيجد في العدمية تعبيره القوي.

يعترض ريكور على منظور نيتشه للإيمان بدعوى كونه إدانة واتهام لما يسمّى فكرة "تأييم الإنسان" وإدانته. هكذا، يبقى نيتشه بالنسبة إلى صاحبنا أكبر متمرّد على الإيمان التقليدي بإعلانه الإلحاد الجذري؛ غير أنّه ورغماً عن جذريته، يظلّ موقف نيتشه العنيف من الإيمان مجرد اتهام للاتهام، وبالتالي فتمرّده هذا لا يمكن أن يسمح لأنموذجه المضاد في "هكذا تحدّث زرادشت" لأن يصبح بديلاً عن المسيح المقوت عنده. لذلك، يقترح ريكور في رؤيته لهذه المسألة أن الأنموذج "المبشّر الرسولي" الحائز لنفس الحرية التي يصبغها نيتشه على زرادشته، هو وحده من يقدر على القيام بتلك العودة الجذرية لأصل الإيمان اليهودي - المسيحي، إنّّه الوحيد القادر على أن يصنع من هذه العودة حدثاً للزمن الراهن، بينما يبقى أنموذج نيتشه الملحد (زرادشت) بعيداً عن مثل هذه المهمة.⁴⁴ يقول ريكور بهذا الخصوص:

".. تشجّعنا طريقة نيتشه في التفلسف أن نوّكد الطابع الانتقادي لعمله: بالنسبة للأساسي فيه؛ أي كونه ينطوي على إدانة للاتهام، فإنّه يبقى محكوماً في ذلك بالحق نفسه الذي يعيبه على دعاة الأخلاق... أما نقدنا [نحن] للميتافيزيقا... فيتوجّب عليه أن يصل إلى أنطولوجيا موجبة، وذلك بمعزل عن حقد الإدانة..."⁴⁵

42 Ibid, p434

43 Ibid, P436

44 Ibid, p437

45 Ibid, p447. Je le cite: «... la manière de philosopher de Nietzsche nous encourage à accentuer ce côté critique de son œuvre: pour l'essentiel, celle-ci consiste en une accusation de l'accusation et reste tributaire de la sorte de ressentiment qu'elle reproche aux moralistes... Notre critique de la métaphysique ... doit accéder à une ontologie positive, par-delà le ressentiment et l'accusation.»

يفصح هذا التصريح بوضوح علني عن رغبة قوية لدى ريكور في تجاوز الموقف الفلسفي الإلحادي من قضية الإيمان كما مثله نيتشه خير تمثيل في كل تاريخ الفلسفة. كيف ذلك؟

إن الرهان هنا (الذي يرفعه ريكور بخصوص تجاوز موقف الإلحاد هذا) هو كيف يمكن للدين أن يكف عن أن يكون تكريسا للخضوع والشعور بالتبعية والدونية، ثم يتحول إلى فضاء أرحب يشعر فيه الإنسان بالاستقلالية واحترام ذاته وإنسانيته في ذاتيته وفي الآخرين؟ بعبارة أخرى، إذا كانت الهرمينوطيقا مرحلة ضرورية لتملك المعنى وتوسط التفكير المجرد والتفكير المتخفي؛ فإنها أيضا تصبح منغرس في الدائرة الهرمينوطيقية التي تضم في طياتها كلاً من الفهم والاعتقاد، لتعمل من خلالهما على انتشال المعنى من سديم الرمزية وكثافتها.

يصرح ريكور بهذا الخصوص متحدّثاً:

”...تصبح مسألة الإيمان مسألة علم تفسير، ذلك أن ما لا يتلاشى في بدننا، إنما هو الآخر بإطلاق المعنى بوصفه لوغوساً، وبذلك يصبح ذاته حدث الكلام الإنساني، ولا يمكننا أن نتعرفه إلا في حركة التفسير، تفسير هذا الكلام الإنساني، فدائرة علم التفسير ولدت: الاعتقاد إنما هو الإصغاء للنداء ولكن ينبغي تفسير الرسالة من أجل الإصغاء إلى النداء. فينبغي للمرء إذن أن يؤمن ليفهم ويفهم ليؤمن.“⁴⁶

يظهر من ذلك التجاور الدلالي بين الإصغاء والطاعة، بين السمع والخضوع؛ لذلك يكون حصول الفهم قرين الإصغاء الحاذق مادام الإصغاء لاحق للخطاب، حيث الكائن يصغي لأنه يفهم، ثم بعد ذلك يفهم لكي يؤمن. إذن، فالإيمان هنا يعدّ أفقا للفهم، لذلك لا يمكن للموقف الفلسفي الموجب أن يبقى جاحداً وناكراً لهذه الخاصية، حتى ولو كان الدين التاريخي يبعث على الإلحاد. وحسب تصوّر ريكور للإيمان، يولد الأمل الأعظم من أن يكون الإنسان مواسياً لنفسه، متحرراً من الثأر؛ إنه يفتح الطريق من جديد للفكر حتى يكون أفقا للتأويل، وعندها يجعل هذا الأمل من الإلحاد تأملاً واقعياً ينقلنا من الدين إلى الإيمان.

يظهر من علاقة مفهوم التأويل بكلّ من مفهومي: الدين والإيمان، مدى وثاقة الترابط الهرمينوطيقي الذي يقيمه ريكور بين كلّ هذه المفاهيم. لذلك نعتقد أنّه ليس بالأمر السهل بتاتا أن يظن القارئ المتسرع لهذا الفصل أنّه بإمكانه تحديد مفهوم هذا الفيلسوف للدين بشكل عام من دون أن يحدّد أو يعرف مفهومه في التأويل وطريقته في ممارسته. فالطريقة التي ينظر من خلالها صاحبنا للهرمينوطيقا تجعلنا نفتتح بأنّ الفيلسوف

46 بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، القسم الرابع من الفصل الرابع من الكتاب الثالث بعنوان علم تفسير. ترجمة وجيه سعد، الطبعة الأولى 2003، ص 436
اطلس للنشر والتوزيع، دمشق- سوريا، سنة 2003، ص 436

المؤول ليس واعظا نبويا ولا مبشرا رسوليا كما في الأدبيات اللاهوتية؛ ولكنه بالأساس شاعرا بعد ديني مثل زرادشت نيتشه، يفكر في زمن العدمية ويبحث عن الإيمان الخالص الذي لا يلوثة النفاق.

مهمة كهذه ليست مجرد عقد المصالحة بين التفسير الذي يهدم الأوثان القديمة، والتفسير الذي يعيد بناء ما يسميه "الإعلان الديني" بالاعتماد على معنى أصلي وقع التقطن إليه فيما بعد ومن خلال انتقائية ضعيفة، بل هو الذي يتلفظ بكلمة التحرر كبداء جديد خلاق يملك حرية العودة الجذرية إلى أصل الإيمان؛ إنه يخرج من الطريق المسدود ولا يتلفظ بكلمة المنع والإدانة، كما يجعل الرسالة حدثا ما بعد ديني سابقا على كل قانون من حيث يحاول الاقتراب إلى حالة من الاستقلالية القادرة على فتح فكرنا على معنى جديد للدين خال من الأسطورة والعوالق الطقوسية المؤسسية والتاريخية.

ثانيا: تأويل رمزية الديني وتأسيس أنثروبولوجيا فلسفية بالإرادة

يلاحظ قارئ القسم الأخير المعنون "الدين والإيمان" من كتاب "صراع التأويلات" نزوعا واضحا لدى الفيلسوف بول ريكور نحو رسم منهجية جديدة لقراءة الدين والإيمان؛ منهجية تركز على منطلقات تأويلية خاصة به تمتح من توليفته الفكرية العجيبة التي أسس من خلالها الهرمينوطيقا.⁴⁷ ولعل السؤال الذي يفرض نفسه بهذا الخصوص، هو: إلى أي حد يمثل تأويل كل من الدين والإيمان مدخلا إلى تأسيس فلسفة جديدة للدين؟

لقد كانت الهرمينوطيقا تحكي قصة الكائن المؤول الذي يملأ الحياة تأويلا ورموزا؛ فإن تأويلياته المركبة والمتعددة تظل حقا مغامرة شيقة تستحق تحمّل مشقة خوضها، مادام البشر قد ملّوا الانغماس في الشبهات، ثم التورط في حالة سوء الفهم والخلاف الذي يطبع تصوراتهم وأفكارهم حول العالم. لقد وجد هؤلاء أن لا مخرج لهم من سوء الفهم سوى ركوب مغامرة الهرمينوطيقا، باعتبارها فنا للفهم وقبولا بالاختلاف، ثم أيضا للإنصات إلى ما تقوله الهرمينوطيقا حول علاقة الحقيقة بالمنهج؛ حيث لم تعد هذه الأخيرة علاقة تلازمية كما تصوّرتها الرؤى الفلسفية الوضعية التقليدية، كما لم يعد المنهج الضامن الأوحد لبلوغ الحقيقة التي تتبع من الذات وترتبط بتجربة التناهي الإنساني.

47 طرح ريكور هرمينوطيقا بديلة مزودة بمنهج دراسة الرموز والإشارات اللغوية وغير اللغوية، المعروفة باسم «السيمينوطيقا» أو علم العلامات. وقد طور أنموذجا تأويليا يتجاوز به نماذج السابقين عليه (شلاير ماخر، دلتاي، غادامير..). نتيجة ما مرّ به من مراحل فكرية، منذ بدأ مسيرته الفكرية مع دراسة الدكتوراه التي نشرت في كتابه «الحرية والطبيعة: الإرادي واللاإرادي»، ومع كتابه الإنسان الخاطئ اللذين كونا بدايات مفهومه الفلسفي المتطور الذي ظهر في أعماله من مرحلة إلى أخرى. انظر بهذا الخصوص: قيس ماضي فزو: المعرفة التاريخية في الغرب، مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية. نشرة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط الأولى، سنة 2013، ص ص 62-63.

بعبارة أخرى، تمثل الحقيقة في منظور التأويلات المعاصرة حدثاً للمعنى وانكشافاً للالتقاء بين التراث وأسئلة الحاضر. إنها تتكوّن عن طريق انصهار أفق الحاضر بأفق التاريخ، ثم أيضاً عبر حوار الماضي والحاضر، ومُتّجه بعد ذلك نحو المستقبل. وإذا ما طبقنا هذا الاستنتاج الهيرمينوطيقي، ثم انتقلنا ممّا هو عام إلى ما هو خاص، لرأينا كيف تحوّل الدين مع ريكور من مجرد صنم وطقوس شعائرية تعبدية، حيث يُضَيّع المنتسبون إليه الرموز الحقيقية، إلى إيمان جديد يضفي المعنى على حياتهم.⁴⁸ لذا، فلمّا كان الإنسان يبتغي ويريد الروح الخالصة للدين، فقد كان لزاماً عليه تكسير زجاجة التقليد التاريخي المؤسّساتي الذي يحنّط هذا الدين، وذلك لجعل تجربته محتملة له وذات معنى.

تنهض الهيرمينوطيقا، بصدد هذا المشكل، على مساعدة الفكر الفلسفي المعاصر، لأنّ ينجز مصالحة جديدة بين الفكر والإيمان، وذلك بما يعيد للتجربة الدينية دورها ومعناها في حياة الناس المعاصرة. فمن أجل هذه المهمة الفكرية، يعتقد ريكور أنّ من الضروري أن تموت تلك الأصنام التي اعتقد فيها الإنسان ولا يزال، بأن ينزع الطابع الأسطوري عن النصوص والتراث، حتى نقدر أن نحيا حياة الرمز متحرّرين من ربة التقليد والمؤسّسة والممارسة التاريخية المكرّرة. ذاك كان مضمون دعوته في أنّ في الرمز ما يدعو إلى التفكير واستئناف الحوار من جديد بين الفكر والإيمان.⁴⁹

لكن مهمة مثل هذه لا يمكن أن تكون إلّا فلسفية، وذلك عبر تفعيل منهجية التأويل النقدي بصدد القضايا الراهنة للوضع البشري للإنسان الراهن انطلاقاً من نزاع الطابع الأسطوري عن الدين واعتبار ذلك مهمة تأويلية بامتياز، مروراً بتأويل الرمزية وقراءة تجربة الخيال وتحرير الفكر والإرادة من أشكال السلب والنكوص التي قد تصيبهما جراء وقوعهما ضحية سوء الفهم.

تأسيساً عليه، يمكن اعتبار ريكور مؤسساً لمنحى اللغوي الثقافي الذي كان له الأثر الكبير في الكتابة التاريخية والأنثروبولوجية في أواخر القرن العشرين.⁵⁰ برز ذلك جلياً في تحليله لمفهومي الخطاب والسردية، حيث لم يقتصر في ذلك على معالجة اللغة المستعملة في السرد والخطاب، بل تناول أيضاً كلاً من الفعل والقول المتمثّلين بالإشارات والرموز التي تشكّل مصادر الثقافة الإنسانية.⁵¹ لذا تُعبّر الثقافة عن نفسها لدى ريكور عبر شكلين تعبيريّين: الأول، حين صياغة الفرضيات والأفعال والآراء التي تجعل للحياة معنى؛ والثاني، عند وضع هذه الصيغ على محكّ الاختبار.

48 Blundell, (B): Paul Ricoeur between theology and philosophy; Indiana university press, Bloomington, Usa, 2010, p.32

49 Ricoeur, (P): Du texte à l'action, op. cite, p.82

50 قيس ماضي فَرَو: المعرفة التاريخية في الغرب، مرجع سابق، ص 63

51 نفسه، نفس الصفحة.

غير أنّ ريكور، وهو يربط بين الثقافة والإرادة، يرى أنّ إرادة الأفراد تتضمن في ذاتها المشروع الداخلي (أي القصد والنية) والفعل معا. لذا، يصبح للمشروع الذاتي معنى فقط، عندما يكون مرتبطا بوقائع العالم؛ أمّا الفعل، فليس إنجازا للعمل وحسب، لكنّه أيضا تلقيا لعمل ما واستقبالا له. لذا، فالفعل هو هذه الحالة التي تتحدّد فيها النوايا أو المشاريع مع الوقائع، حيث يشمل كلّ مظاهر الحياة: العمل والقول والتفاعل مع سياق الأشياء، وكذا الحكي المتمثّل في السردية الممتدة إلى خارج عمر الفرد وزمنه، وأخيرا القدرة على تحمّل المسؤولية في الفعل أو إلقائها على الآخرين.⁵²

إذن، لما كانت الأنساق الرمزية تقدم سياقاً وصفياً للأفعال الفردية بالنسبة إلى فيلسوفنا، حيث عملية فهم إشارة رفع اليد، مثلاً، قد تعني تأويلها كتحية أو تهديد أو تعيين.. إلخ؛ فلما كان الأمر كذلك، فإنّ دلالة الرمز في حد ذاتها قد غدت قاعدة للتأويل. ومن ثم، فإنّ الرموز الثقافية قبل أن تكون موضوعات للتأويل، فقد غدت هي نفسها مؤولات داخلية للظواهر الثقافية، حيث يؤوّل بموجبها هذا الفعل الخاص أو ذاك في اتجاه واقعي يمنح الرموز المحايثة وضوحها الأساسي، وهذا ما يتشكّل معه ما يشبه النص.

هكذا يتحوّل المؤوّل للأعمال الثقافية في النص، ليصبح بدوره موضوعاً للتأويل، إذ يغدو كلّ من الرمز والخيال والفعل في بوتقة واحدة، وبالتالي يصبح المدلول الواسع للرمز يتسع، ليشمل اللغة والدين والفن. ومما يدلّ عليه هذا الاهتمام بالرمزية المتعدّدة الأبعاد، أنّ بنيات التجربة الإنسانية، المتوفرة على قانون ثقافي معيّن، هي نفسها ما يربط مجموع أعضاء جماعة إنسانية معيّنة فيما بينهم، فيتمكّنوا عبرها من إنجاز تعارفات وتواصلات مختلفة تجعل هذه الرموز تمثّل قواعد أساسية لسلوكياتهم الثقافية. لكن أين تتجلى ملامح فلسفة خاصة بالدين من هذه المقاربة؟

يتجلى ذلك في تأويلات ريكور أساساً في انصرافه القوي نحو تأويل الرمزية والخيال والأساطير، بالإضافة إلى اهتمامه بمسألة نزع الطابع الأسطوري عن النصوص لتحليل ظاهرة الشرّ وتأويلها لصالح قيام نظرية في الفعل تتجاوز تلك الصور التمثيلية والاختزالية التي وضعتها فيها التصورات الإيديولوجية والنزوعات الاختزالية. وقد أفضى لديه ذلك إلى إعادة قراءة الدين والإيمان على ضوء ما استجد في ميدان الهيرمينوطيقا من منهجيات وأساليب تحليل وفهم جديدة. ولإبراز هذه المسألة لديه، نقترح تناول مظاهر تأسيس فلسفة للدين عبر العناصر الثلاثة التالية: أولاً، عبر توضيح معنى نزع الطابع الأسطوري بما هو مهمة تأويلية؛ وثانياً، من خلال تأويل الرمزية والخيال؛ وثالثاً، عبر تأويل دلالة ورمزية فكرة الأبوة في التجربة المسيحية.

1- نزع الطابع الأسطوري عن الديني، باعتباره مهمة تأويلية

يقصد ريكور بنزع الطابع الأسطوري⁵³، تلك المهمة التأويلية التي سبق وأن أشار إليها اللاهوتي بولتمان، غير أن ريكور يحاول أن يجعلها، باعتبارها قضية هيرمينوطيقية بامتياز، طريقة لإزالة سوء فهمنا للدور التخيلي الأصيل للرمزية بشكل عام وللنصوص الدينية بشكل خاص. وقد أبرز، بهذا الخصوص، مدى ترابط مهمة نزع الطابع الأسطوري عن الدين مع مفهومه للدائرة الهيرمينوطيقية من حيث هي رغبة في فهم أفضل للنصوص بالعودة إلى وضعها الأصلي، ذلك أن الفهم يتوقف على الإيمان، ولكي نؤمن نحتاج إلى أن نفهم ما سوف نؤمن به. غير أن عيب هذه الدائرة أنها حبيسة التصور السيكلوجي لعملية الفهم، مما يستوجب استبدالها لدى ريكور بدائرة تأويلية أخرى، تقوم على أن فهم نص معين يحتاج إلى أن نعتقد فيما يعلنه، ولما كان ما يعلنه لا يقدم خارج سياقه؛ فإنه لأجل أن يتحقق هذا الفهم به، يتوجب أن يقوم لدى قارئه اعتقاد بما يعلنه هذا النص.

فلما كان إنسان العصور الراهنة نزاعاً إلى إزالة الطابع الأسطوري عن الأشياء المعطاة له بإسقاط التفسيرات ما قبل العلمية حول العالم، فإن فهمنا معينا للعالم والحياة يكاد يطغى على الفكر والفلسفة الغربيين؛ إنه ذلك الفهم الذي يتسم في مجمله بغلبة النزعة الموضوعية. لكن في مقابل هذا المعنى الذي أصبح بنزع الأسطورة الحديثة، يقترح ريكور فهماً آخر يتمثل في قيام نوع من الهيرمينوطيقا النقدية القادرة على تزويدنا بما يسميه «التصور الصحيح» المتمثل في مواجهة الأنثروبولوجيا الدينية بما يسميه هيدغر «الفهم المسبق»، اعتباراً من أن هذا الفهم هو ما يفضي إلى تأويل العبارات الأسطورية الواردة في النصوص الدينية، وردّها إلى سؤال «الكائن في العالم» عبر التفكير في تجاربه الوجودية، من مثل: تجربة الهم، القلق، المشروع، والوجود - مع، والوجود من أجل الموت... إلخ.

إن نزع الطابع الأسطوري، كما يفهمه ريكور؛ أي بما هو مهمة التأويل الفلسفي للرمزية والخيال، يتوجه إلى الأسطورة قصد تأويلها من دون أن يختزل هذه المهمة إلى مجرد مجموعة من الإجراءات المنهجية النزاعة إلى رفع الدلالات الرمزية غير المرغوب فيها والاحتفاظ بأخرى. إنه يعني في مقام آخر إحالة التمثيلات الموضوعية للأسطورة إلى الفهم الذاتي الثاوي فيها. يقول ريكور بهذا الخصوص:

«... لا تعبر الأسطورة عن إسقاط القدرة الإنسانية على حياة أخرى متخيلة، ولكنها تعبر عن الهيمنة التي يمارسها هذا الأخير على أصله ونهايته عبر الموضوعية والعولمة. فلئن كانت الأسطورة إسقاطاً، على

⁵³ ينبغي الانتباه إلى عدم الخلط عند ريكور بين نزع الأسطورة بوصفه مهمة ضرورية للفكر النقدي، وبين موت الأسطورة الذي يفضي، كما يوضح ذلك ريكور، إلى إفقار الثقافة. انظر بهذا الخصوص: بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، سنة 1999، ص 108

مستوى التمثيل، فلأنها أولاً تعدّ اختزالاً للعالم الآخر في الحياة الدنيا؛ وبالتالي فالإسقاط المتخيّل ليس سوى واسطة ومرحلة لجعل العالم الآخر يقوم في عالم الحياة الدنيا.⁵⁴

هكذا إذن تحجم مسألة نزع الأسطورية عن أن تكون مجرد مسألة عقلية موضوعية، فتتعدى ذلك إلى ما يسمح التأويل الوجودي بالأخذ به كما حصل مع هايدغر. غير أنّ هذا التأويل نفسه، بما هو نزوع نحو نقد الأسطورة، تعوزه المنهجيتان: اللسانية والتحليلية كما توفرهما فلسفة اللغة المعاصرة. لذا لم يجد ريكور بداً من نقد طريقة هذا التأويل، حيث رأى أنّه يفتقر إلى منهجية لغوية أدبية ضرورية للاعتناء أكثر بفكرتي الزمن والكيونة كما طرحهما في كتابه «الزمن والكيونة».⁵⁵ غير أنّه لتبرير هذه الفكرة، يلزم الفيلسوف، عندما يباشر التأويل أن ينتبه إلى معنى فعل الكيونة لغوياً، وذلك بانتشال الذاتية المؤولة من انغلاقها على نفسها وفتحها على آفاق المجتمع والتاريخ والآخر، تماشياً مع القول بأن الهوية ليست شيئاً جوهرياً ثابتاً، وإنّما فقط ما يتحقّق في الزمان من التبدّد والتعثر.

تأسيساً على ذلك، أصبحت الأنثروبولوجية الفلسفية عند ريكور مهمة نظرية لمواصلة المشروع الوجودي الفينومينولوجي كما دشّنه كل من هوسرل وهايدغر، وإنّ ببداية جديدة تعتمد إدخال عنصر السردية واعتماد الآخر نقطة بداية وتجاوز للذاتية والمطابقة.⁵⁶

لكن لا تزعم هذه الهوية السردية التي يقترحها ريكور أنها تشكّل بنية جوهريّة في حد ذاتها، بل هي في أساسها إشكالية مفهومية قائمة على البقاء في الزمان، حيث إنّها معطاة عبر تلك التقاليد اللغوية التي ينقلها إلينا السرد. أمّا قوام هذه الذاتية فلا تكمن في وجودها لذاتها، بل لأجل الآخرين ومعهم، حيث تغدو حركة لا انقطاع فيها للأفعال الحاضرة والماضية والمستقبلية التي ينقلها عبرها تراث سردي حاضر وتقاليد جاهزة تسبق وجود الذات الفعلي. ويحرص ريكور أشدّ الحرص، في مثل هذه الأنطولوجيا التي يقم فيها السردية، على التذكير بأنّ الغيرية والمطابقة صفتان متلازمان للجود في العالم.⁵⁷ لكن هنا يطرح إشكال آخر له علاقة بدعوى بنزع الطابع الأسطوري عن السرديات الثقافية والدينية من حيث هي مسألة تأويلية نقدية بامتياز. فكيف ذلك؟

54 Paul Ricoeur: *Le conflit des interprétations*, op. cite.

55 بول ريكور: *الوجود والزمان والسرد*، مرجع سابق، ص 75

56 المرجع نفسه، ص 28

57 نفسه، ص 29

لما كان ينظر إلى العلم والفلسفة الحديثين على أنهما يمثلان قطيعة جذرية مع الماضي؛ فقد تمثلت الحركات الفكرية الحديثة، الأدبية والفلسفية والعلمية واللاهوتية، التراث على أساس النزوع نحو إزالة الطابع الأسطوري عنه عن طريق نقد الأسطورة والخرافة. وقد أدى هذا الموقف في البداية إلى سيادة نمط من الفكر نزاع إلى رفع الحجب والتمويه عن الماضي اتقاء الوقوع في الخطأ والوهم. لكن ذلك لم يفض في النهاية سوى إلى إدراك الطابع السلبي للأسطورة دون الوعي بطابعها الإيجابي.

فإذا كان للأسطورة مخاطرها بوصفها مخيالا ونمطا رمزيا في التعبير من شأن سوء فهمنا له أن يؤدي إلى تشويه فهم الجماعات الثقافية لذاتها، وذلك بإخفائها للواقع وراء أقنعة الأوهام المثالية والبعيدة؛ فإنه أيضا يمكننا الحديث فيها عن دور إيجابي، يمكن أن تلعبه بوصفها شكلا سرديا يسمح بكشف إمكانات أخرى خفية، غير تشويه الوقائع فتكون بذلك عنصرا مساعدا لنا على فهم التاريخ والتراث. إن هذا الدور متجسد في تلك الرمزية والخيال الضروريين لتوسيع عقلانية الفلسفة والتأويل معا.

لذلك يستدعي هذا الطابع المزدوج للأسطورة قيام فلسفة تأويلية نقدية تقدر على إنجاز فحص انتقادي لها وللتراث بشكل عام، حيث يبعد عنها النزعتين: التمثيلية والمطابقة اللتين ما فتأتا تهددانه دائما بإخضاعه. مراعاة لهذه القدرة المزدوجة في السرد، اقترح ريكور فهما جديدا لنزع الطابع الأسطوري عن التراث كنوع من الممارسة التأويلية الانتقادية التي تتوجّه بالنقد نحو كشف القناع عن الدور التشويهي الذي تقوم به الأسطورة. وقد أفضى لديه ذلك، في النهاية، إلى التمكن من تمييز بعد جديد للأسطورة أكثر تحررية وأصالة من الدور الإيديولوجي والتشويهي السابق، يسمح باستشفاف إمكانات جديدة وأصيلة للمشروع الترميزي الإيجابي الذي تنطوي عليه ويتخطى محتواها المزيّف.⁵⁸

من جهة أخرى، لا ينصرف التأويل النقدي لدى ريكور إلى مجرد البحث حول الأصول الخفية الثابتة وراء الأساطير، بل أيضا يروم كشف الغاية المنفتحة أمامها؛ حيث يسعى إلى تحرير الرموز الأسطورية من الهيمنة الرجعية، لتبين أنه ما أن يتم تبديد الوظيفة التمويهية حتى يكون بإمكاننا أن نكشف استباقات خيالية أصيلة لعوالم ممكنة من الحرية والعدالة. لذا تكشف هذه التأويلية الإثباتية عن آفاق معنى جديدة، إذ تبين احتمال وجود معنى بعيد للأساطير يُضاف إلى معناها القريب، ومن ثم وجود أفق غائي يتطلع للأمام وإلى الأفق الأصلي الذي ينظر إلى الخلف.⁵⁹

58 نفسه، ص 106

59 نفسه، ص 107

ولئن كان النقد الذي وُوجهت به الأسطورة من طرف الحداثة، بدعوى رفع القدسية عن التراث جذريا وقويًا، قد نجح في إبراز عدم قدرة الأسطورة على تفسير للواقع؛ فإنه يبقى محدودا في إدراك حقيقة كونها تقوم بوظيفة غير تلك القائمة على تشويه التراث والواقع والتاريخ. لكن نزع الأسطورة، بما هي مهمة نقدية للهيرمينوطيقا، يسمح لنا باكتشاف وظائف أخرى تؤديها أكثر أصالة من التبرير والتشويه، حيث صرنا مع هذه المهمة النقدية أكثر حرية في تقدير الدور الرمزي للأسطورة بوصفها استكشافا وكشفا للكيفية التي ينبغي أن توجد عليها الأشياء.

يتأتى إذن عن هذا التأويل النقدي للأسطورة السماح بإدراك فضيلتها ومزيّتها الرمزية والسردية الكامنة في قدرتها على احتواء معاني أكثر دلالة من مجرد ذلك المعنى المصبوغ بالحقيقية الذي يحتويه التاريخ الصحيح من الناحية الموضوعية. يدعو ريكور هذا الموقف «إنقاذ الأسطورة» عن طريق نزع الطابع الأسطوري عن ضلالاتها ومفاسدها الأيديولوجية؛ أو بعبارة أخرى، إنقاذها من الأيديولوجية وحمائيتها بما هي «شعرية الممكن». ومن هذا المنطلق، لا تغدو الأسطورة أصيلة أو غير أصيلة فقط بفضل جوهرها الداخلي، وإنما باستناد مشروعيّتها إلى التأويل الخاص الذي يضيفه عليها كلّ جيل من الأجيال بشرية؛ بذلك لا تكون جيّدة ولا سيّئة في ذاتها، بل التأويل النقدي هو ما يجعلها كذلك من حيث هو اشتغال على الرمزية والخيال الذي يسمح بفهمنا للحياة على ضوءها.⁶⁰

2- من رمزية الشر إلى تجربة الإيمان، أو في جدل الإرادة واللاعصمة

لما كان خطاب الدين حول مسألة الشر⁶¹ يتمحور حول مسألة «الرجاء» كقضية لاهوتية أساسية، فقد ارتأى ريكور أن ينظر إلى مسألة الحرية الإنسانية تحت مسمى الرجاء تماشيا مع بعض المحاولات الفلسفية الوجودية التي تمثّلت هذه القضية بعناوين مختلفة، من مثل «الهوى بالنسبة إلى الممكن» في تجربة كيركغارد الفلسفية، حيث تصبح الحرية دوما مستعدة للجديد الجذري من حيث هي تمثّل الخيال الخلاق والمبدع لآفاق الممكن. والحرية من حيث هي استتباع للرجاء تعتبر تجاوزا للموت، في حين يكون الشرّ من منطلق الإيمان وفرة في الرجاء؛ وهذا ما يستوجب من الكائن العاقل أن يمتلك شجاعة كافية لأن يدمج الشرّ في ملحمة الرجاء، لتتقدّم مملكة الربّ على الأرض كما يفترض ذلك الإيمان.

60 نفسه، ص 109

61 جدير بالذكر أنّ ريكور يعتبر إمكان اقتراح الشر متأصل في طبيعة الإنسان، لكن وصف هذا الشر لا يتأتى إلا في بعده العملي، لأنّ الشر هو هذا النزوع الذي نصارع فيه الحياة العملية. لذلك، فالصراع مع الشر لن يكون بالغانه، وإنما بتطويع تجربته لخدمة الإنسان عن طريق التخفيف من سلبه وتأثيره السيئ على راحة الإنسان. انظر بهذا الخصوص ملحق «الشر تحدّي للفلسفة واللاهوت» من كتاب الإنسان الخاطئ، مرجع سابق، ص 219

يسقط هذا التأويل نظرة الأخلاق القائمة على التعارض صميم بين مقولتي الشر والخير، وهي النظرة التي تكتفي فقط بإدانة الشر.⁶² أمّا بالنسبة إلى الإيمان، فالأمر على خلاف ذلك، إذ كل ما يبحث عنه هذا الأخير ليس هو كيف يبدأ الشر، بل أساسا يبحث عن تلك النهاية التي ينقلب إليها باعتبارها قضيتها الجوهرية. لذا تصبح نظرة الإيمان إلى البشر وإلى أحداثهم في عمقها نظرة تعاطف ورحمة، بينما تبقى نظرة الأخلاق تأنيبا وإدانة امتثالا لفرضيات الدين الكهنوتي المؤسساتي والطقوسي. إنّ مشكلة الشر لا تكمن في العلاقة القسرية والقانونية التي تفترضها التصورات الأخلاقية والدينية التقليدية، بل تتعدى ذلك إلى المشاريع الكبرى لشمولية التجربة الثقافية عبر المؤسسات السياسية والدينية التي ينكشف فيها الشر الحقيقي.⁶³

يتحدّد دور الدين إذن، بالنسبة إلى هذا التأويل، بما يتّصل بالشر وما ينجم عن تحقيق الحرية وكنية الإرادة بواسطة ذلك الإيمان القادر على احتواء الإلحاد، بتخفيف عقدة الذنب وتأويلها لصالح نوع من البراءة. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما نوع هذا الإيمان القادر على الصمود أمام موقف الإلحاد الجذري المعلن من قبل التصورات الفلسفية التي ترى في عقدة الذنب وأخلاق العزاء نوعا من المواساة عن فقدان مبدأ الواقع وإرادة القوة؟

يطرح ريكور هذا السؤال، ليعلن عن نوع من الحياد تجاه الصراع الحديث بين اللاهوت الديني ونزعة الإلحاد الفلسفية التي أعلنتها المواقف الجاحدة لكل من نيتشه وفرويد. توصّل في مناقشته لجدلانية الإيمان والإلحاد للفكر الحديث إلى قناعة فكرية تعتقد أنّ البحث الفلسفي عن المعنى الديني للإلحاد هو نفسه ما يدفع الإنسان المعاصر إلى أن يستسلم للنزوع الفني بديلا عن الإيمان التقليدي، ولتقبّل فكرة العيش في العالم وعمارة الأرض والسكنى فيها كما يسمح بذلك الشعر والفكر. إنّ هذه الطريقة في الكينونة ليست مجرد «عشق للقدّر»، بل تتمثّل نوعا من عشق الخلق والإبداع الذي يُدخل شيئا من حركة الإلحاد إلى الفكر، لئوَجِّهه نحو نوع جديد من الإيمان؛ فما شكل هذا الأخير؟

يسكن الإنسان الأرض بعشق الخلق والإبداع كما يحث على ذلك الشعر والفكر مع كلّ من هيدغر وهيردلين؛ لكن يرك ريكور في مثل هذه الدعوى مجرد شكل آخر للمواساة والبحث عن عزاء جديد في ضفة أخرى. إنّ عزاء لا يتعلق بأي تعويض خارجي من حيث هو يبتعد كلّ الابتعاد عن الثأر والإدانة، إلّا

62 انظر بهذا الخصوص ملحق "الشر تحدي لللاهوت والفلسفة" بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2008، ص 233

63 Ibid, p 456

أنّه رغم ذلك، يبقى شغف الحب الذي يجده الإنسان في نفسه عن طريق الرمزية وخيال الإبداع كتعويض جديد له ومواساة.⁶⁴ فعلى ماذا يدلّ هذا الموقف المنفتح على الرمزية والشعر لدى ريكور؟

مما يدلّ عليه ذلك، أنّ هنالك حاجة روحية جديدة لقيام تفكير فلسفي تأويلي ينطلق من الرمز لكن دون أن يبقى مجرد تأويل للرمزية والرموز. لكن في مقابل ذلك، على مثل هذا التأويل أن يصبح منطلقا جديدا لتجاوز أي تمركز محتمل على الرمزية، حتى لا يؤول إلى أصولية جديدة منغلقة على ذاتها بخصوص فهم الرموز. بهذا الشكل يرتبط الفكر التأويلي لدى ريكور بالرمزية الخيال، حيث يفسح المجال أمام إمكانية أن يقوم تحوّل فكري تأويلي لمقاربة نظرية جديدة للدين والإيمان، وهذا ما يفضي إليه الانفتاح على الرمزية والخيال والسردية في فلسفته برمتها⁶⁵؛ فكيف يتجلى ذلك في تأويلياته؟

لعلّ من أهم ما استطاع ريكور إبرازه في تأويله لرمزية الأساطير، أن كشف ذلك السرّ القائم في علاقة الشرّ بالخطيئة، انطلاقا من دراسة الأبعاد الرمزية للأسطورة والدين. وقد بيّن على ضوءها كيف أن أساطير السقوط مثلا والخطيئة الأولى، إنّما هي ما يظهر ذلك الطابع الوعر للشرّ ومدى تجدره في الممارسة الثقافية والتاريخية للإنسان. فالرموز والرمزية، بشكل عام، تفيد كثيرا الفكر في قراءة وتأويل دلالة الشرّ وإبراز معناه بالنسبة إلى حياة الإنسان. لذلك، أصبح الرمز والرمزية بالنسبة إلى طريقته في تأويل الدين والأسطورة شكلا من أشكال رمزية الروح والذات التي تتحوّل إلى نوع من الصراع ضد الأيقونات والأشكال المادية غير الرمزية.

هكذا، تقرب رمزية الشرّ الأساطير والرموز التي تنسج حوله إلى الخطاب الفلسفي لأجل قراءتها وتأويلها تأويلا نقديا، من حيث هي نسيج لغوي سردي وثقافي يتصل بالمعرفة التي يكونها الإنسان عن نفسه؛ غير أنّه لما كان الشرّ قديما قدم كل المخلوقات تقريبا، فقد نظر إليه باعتباره يمثّل ماضيها الذي ينبغي هزمه بخلق العالم، ممّا جعل من فكرة كون الإله أصل العالم هو نفسه مستقبل جميع كائناته أيضا. تأسيسا على

64 Ibid, p 456. Je cite la parole de Ricoeur: « L'amour de la création est une forme de consolation qui ne dépend d'aucune récompense externe et qui est également distante de toute vengeance. L'amour trouve en lui-même sa récompense, il est lui-même la consolation ». P 456

65 نبهة قارة: الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص 82

ذلك، اتخذ الترابط بين الفلسفة واللاهوت طابعا إشكاليا من حيث كونه تلتقي فيه موضوعات: الشر، الذنب، الرجاء، الحرية... لتصبح موضوعات دينية وفلسفية في آن واحد، وذلك ما سيعبر عنه تصريحه⁶⁶:

«... يرسم شكل من الانسجام بين التحليل الفلسفي وتأويل الإعلان الديني «Kérygme»، حيث يكون مخلصا لينابيع الإيمان اليهودي المسيحي، وفي الوقت ذاته مناسبا لعصرنا. إن الإيمان التوراتي يمثل الله؛ أي إله الأنبياء وإله التثليث المسيحي باعتباره أباً. لكن يعلمنا الإلحاد أن نترك صورة الأب، لأن في تركها وتجاوزها بوصفها وثنا ما يسمح باستعادتها بوصفها رمزا. بذلك، يمثل [هذا الإلحاد] الجزء المقابل لللاهوت الحب، وللتقدم الذي يقودنا من الاستسلام البسيط إلى الحياة الشعرية؛ وهذا هو المعنى الديني للإلحاد فيما أعتقد، لذلك يتوجب أن يموت الوثن لأجل أن يبدأ رمز الكائن في التكلم.»

بمقتضى هذا التوجه الفكري الجديد، فتح ريكور الفكر الفلسفي المعاصر على تناول قضايا الإيمان والدين والشر، انطلاقا من تأويل وقراءة الرمزية والنصوص الدينية والتاريخية نظرا لما لها من قيمة روحية ودلالية غنية ومفيدة في فهم التراث والحياة. وتطبيقا لهذه المنهجية النقدية في التأويل، ينهي ريكور الجزء الأخير من كتاب «صراع التأويلات» بقراءة نقدية في فكرة الأبوة وما تحمله من رمزية دينية لاهوتية ونفسية وفلسفية وثقافية، ليبرز على ضوءها نجاعة مقارنته الفلسفية والمنهجية في تأويل الرمزية وقراءة النصوص الدينية. فماذا استفاد من مثل هذه القراءة التأويلية لرمزية الأبوة كما هي متعارف عليها في الثقافة الغربية ذات الصبغة الدينية اليهودية - المسيحية؟

3- تأويل فكرة الأبوة، أو من الاستيهامي إلى الرمزي

نهض ريكور بمهمة تأويل الدين والإيمان من مدخل قراءة النصوص الدينية التراثية والأساطير مستعينا بما تتيحه منهجيات التحليل اللغوي والنفسي والأنثروبولوجي للرموز والرمزية والسرديات والخيال. وقد كان من نتائج ذلك أن خلص النصوص الدينية والتراثية من الطابع الأسطوري الذي أضفاه عليها التاريخ والخيال والوهم، كان ذلك لأجل أن تصبح تلك النصوص خطابا معقولا، يستطيع أن يقدم مشروعا مفيدا وعقلانيا للفلسفة. ونتيجة لكل ذلك، دفع هذا الأخير بالثيولوجيا لأن تصبح في عمق الحياة الاجتماعية عبر عملية عقلنة للقيم والمعاني الدينية التي نادت بها النصوص الدينية الإنجيلية نفسها. ومن مترتبات هذه المهمة

66 Ibid, p 457. Je cite: «Ainsi se dessine une certaine congruence entre cette analyse philosophique et une interprétation du Kérygme qui serait à la fois fidèle aux origines de la foi judéo-chrétienne et appropriée à notre temps. La foi biblique représente Dieu des Prophètes et le Dieu de la Trinité chrétienne comme un père; l'athéisme nous enseigne à renoncer à l'image du père. Surmontée comme idole, l'image du père peut être recouvrée comme symbole. Ce symbole serait une parabole du fondement de l'amour; il serait la contrepartie, dans une théologie de l'amour, de la progression qui nous a conduits de la simple résignation à une vie poétique. Telle est, je crois, la signification religieuse de l'athéisme. Il faut qu'une idole meure pour que commence de parler un symbole de l'être.»

التأويلية أن تحوّل اللاهوت مع ريكور إلى تفكير قادر على جعل الرموز الثقافية والدينية باعثة على ممارسة التفكير عبر فاعلية التأويل؛ فكيف طبّق هذه المنهجية في تأويل وقراءة فكرة الأبوة كما عرفتھا الثقافة الدينية والفكرية الغربية؟

تمثّل فكرة الأبوة أنموذجاً تطبيقياً بخصوص قدرة التأويل لدى ريكور على جعل اللاهوت يتحوّل إلى تفكير يحمل معقولة مقبولة فلسفياً. انطلاقاً من هذه القناعة النظرية، يطبّق ريكور منهجيته التأويلية لإثبات فرضيته حول صور رمز الأب في الثقافة الغربية التي تبقى غامضة وغير معروفة للناس، رغم ظنهم بمعرفتها في الغالب الأعم. إنّها صور إشكالية تعبّر عن مستويات دلالية مختلفة، وذلك من استيهاام الأب الخاص الذي يتوجّب قتله كما في التحليل النفسي، إلى صورة للأب الذي لن يقتل ولكن فقط سيموت من الرحمة.⁶⁷

غير أنّه لأجل أن تفهم هذه الصورة الأبوية وكذا هذا التحوّل الرمزي من أب يتعيّن قتله رمزياً كما في التحليل النفسي إلى أب سيموت من الرحمة، يلزم أن تفهم دلالة الأبوة، انطلاقاً من رمزية الصور التي سوف تنتشله من المعاني القرابية الأولية. لكن ذلك يفترض بدوره أن يكون لصورة الأب حدّاً أولياً يتقوّم بواسطة أصرة القرابة النسبية كما تفهم عادة، حيث يتمّ تجاوز هذا المعنى الأولي للأبوة إلى صورة أخرى لا تنتمي إلى معنى القرابة والنسب. لذا، تفيد الصورة الرمزية للقرابة في تجاوز المعنى الحرفي للأب، من حيث كونها تحرّر رمزية الأبوة من دلالة النسب القرابية العادية لصالح دلالات أخرى رمزية وإشارية.⁶⁸

يفترض تأويل معنى الأب والأبوة تخصيصاً ترك الدلالة الحسية الأولى (الأب البيولوجي) جانباً، والانصراف إلى تأويل تلك التعبيرات الدلالية والرمزية البعيدة لفكرة الأبوة، حتى وإن كان التخلّص النهائي من الدلالة الأولى يظلّ نسبياً، مادام أنّ صورة الأب الأولى تبقى قائمة وراء تلك الرمزيات الأخرى التي تضاف إليها. وتشكّل هذه الفرضية إشكالية ريكور في ما يتعلّق بإمكانية فهم السيرورة الرمزية القائمة في صورة الأب، إذ تفتح الباب على مصراعيه لمختلف أنواع التأويلات لفكرة الأبوة في الثقافة الغربية.⁶⁹

تشكّل فكرة الأبوة سيرورة من الدلالات تفتح المجال لتعدّد القراءات والتأويلات، وقد قام ريكور بتعيين ثلاثة حقول تأويلية لقراءتها: حقل التحليل النفسي عبر ما يسميه «اقتصاد الرغبة»، ثم حقل فينومينولوجيا

67 بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 532

68 المرجع نفسه، ص 533

69 المرجع نفسه، ص 533

الروح لدى هيغل، وأخيرا حقل فلسفة الدين بما هي ميدان تأويل أسماء الله وإشارياته. فكيف قارب كل حقل من هذه الحقول بخصوص تأويل فكرة الأبوة؟

أ- فكرة الأبوة في التحليل النفسي

يقدم التحليل النفسي مناسبة جيدة لتحليل رمزية الأب من خلال ما يسمى بـ «عقدة أوديب»، وإن ظلّ تأويل فرويد لهذه المسألة حبيس مصير الغرائز الجنسية. وفي هذا الإطار، يرى ريكور أن صلاحية التحليل النفسي، إنما تتحدد عن طريق هذا الحضور القوي لغريزتي الحياة والموت، ولما يحصل للصور الخاضعة لها. لذلك، فإنّ ما يحتفظ به هذا الأخير بخصوص تحليلات فرويد في ما يخص صورة الأب هو ثلاث وضعيات أساسية تساهم في تركيب صورة معيّنة لترسيمة الأبوة؛ وهي على الشكل الآتي:

I. تأسيس الأوديب

II. تقويض الأوديب

III. دوام الأوديب

فيما يخص الوضعية الأولى (أي تأسيس الأوديب)⁷⁰، فإنّها تعتبر نقطة عبور أساسية لفهم صورة الأب كما يؤولها فرويد ويستخدمها في التحليل. تمثل رمزية الأب وفقا لعقدة أوديب نقطة الأساس التي تركز إليها الرغبة المستبدة بالطفولة، لذا ينجم عنها صدور استيهام أبٍ يمسك بامتيازات يجب على الابن تقويضها ليكون هو نفسه، ومدار هذا الاستيهام أنه يتوجب على الابن أن يقتل الأب، لتجنب وقع عقدة الخواء والتخفيف من وطأتها. لكن ما يحدث أن موت الأب كما عقاب الابن لا يفعّلان سوى أن يكونا أصلا جذريا لتاريخ واقعي يخص الغريزة الجنسية بشكل لا شعوري.⁷¹

في مقابل ذلك، يقترح علينا فرويد وجود طرق مختلفة للخروج من عقدة أوديب، وهذا ما يمثل الوضعية الثانية بالنسبة إلى تحليل صورة الأب الرمزي بالنسبة إليه. فالمهم كذلك هو كيفية الخروج من عقدة الأوديب، لذلك أدخل فرويد في دراسة له متأخرة شيئا ما - تقويض الأوديب - سنة 1924 ما يمكن أن

70 جدير بالذكر أنّ فرويد يحلّ عقدة أوديب محلّ الخطيئة الأصلية ويخضع مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع ويجعل من الكبت والتصعيد شرطا لا بد منه للحضارة. انظر بهذا الخصوص: رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، ط الأولى، دار الحصاد للنشر، دمشق سوريا، سنة 1998، ص 14

71 المرجع السابق، ص 535

نطلق عليه اقتصاد الرغبة إلى جانب الكبت والتسامي وإبطال الجنس، عبر تعديل الغرائز وإعادة توزيعها للتخفيف من وطأتها.

كذلك ينحل الأديب بتقويضه عن طريق استبدال التماهي مع الأب الفاني، حيث يعمل الاعتراف المتبادل على إحلال الاختلاف محل الصراع والتماثل. يقتل التماهي الأب رمزيا، لكن لا يزعم التحليل النفسي أنه بذلك يحل المشكلة، وهنا يقترح ريكور تغيير الحقل نحو الوضعية الثالثة القائلة بأن الأديب يستحيل تجاوزه، لأنه يدوم ولا يزول أبدا. بهذا المعنى، يكون الإرث الأديبي قدرا محتوما، وهذا ما يميل إلى تأكيده التحليل النفسي عبر مفهوم التكرار الذي يتمظهر في الكمون وعودة المكبوت التي تمسك بالدور الحاسم في تأويل الظاهرة الدينية ككل.⁷²

تجاوزا لهذه المعنى، يغامر ريكور بالتأويل لصالح ما يطلق عليه عدم التنكر للرغبة، بل يجب الاعتراف بها عبر إزالة القناع عنها عبر ما يسميه اقتصاد الرغبة الذي سيكون التكرار الذي يقول به التحليل النفسي قانونا كبيرا لهذا الاقتصاد. من ذلك، سيتأتى القول بأن تغيير صورة الأب في الدين والثقافة ليعد الشيء نفسه بالنسبة إلى عودة المكبوت، وبالتالي لا مجال لإقامة الدين خارج الحقل الذي شيدته عقدة أديب. بهذا المعنى يكون التحليل النفسي، حسب ريكور، يرى الكل لكن حسب زاوية نظر محكومة بمنطوقاته المسبقة، وذلك ما يظهر متى تم استبداله بمنظور مخالف مثل ظاهرية الروح لدى هيغل؛ كيف ذلك؟

ب- صورة الأب في ظاهرية الروح

لا تقف الفلسفة عند مراحل تسلسلها التاريخي، بل تنتظم في حلقات معقولة تؤهلها لأن ترسم مساراً معيناً للوعي؛ أي طريقاً يحصل عبره تقدم للوعي بالذات. وعي يفرض على هذه الذات أن تنزود وتعتني بالأفكار عبر مختلف نصوص ويناابيع الثقافة، كما يجعل المفهوم يتحقق عبر تاريخية الوقائع لأجل أن يكون عمل المعنى هو نفسه ما يصنع الخاصية الفلسفية المجردة للفكر والتأويل يستثمر الفكر فيه نفسه بنفسه.⁷³

باعتقاد هذه الرؤية الهيغلية لتأويل صورة الأب كما ترسم لها «ظواهرية الروح» مسارها، يكون ريكور قد برهن على أن فهم وتأويل نفس الصورة، إنما يتخذ أشكالا مختلفة، وبالتالي لا ينبغي لقارئه أن يندهش متى وجده يتخذ هيغل مرشدا له في هذا الطريق. هكذا، يتبع ريكور لدى هيغل تلك الحركة التي تقود من الوعي إلى الوعي بالذات، مروراً بتجربة الحياة القلقة وغير المتناهية، حيث يبدو أن ما يحصل بهذا

72 المرجع السابق، ص 537

73 المرجع نفسه، ص 539

الخصوص يماثل ما حصل مع فرويد وإن بشكل آخر. فالوعي بالذات، كما عند فرويد، متجذر في الحياة والرغبة، وأن تاريخ الوعي بالذات يمثل تاريخ التربية للرغبة، كما أن الرغبة شاذة وغير متناهية.⁷⁴

أيضا تعتبر قصة الأب والابن قصة هذا الوعي المضاعف ونضالا حتى الموت، كما تجسد ذلك جدلية العبد والسيد، ذلك أن حركة الأبوة والبنوة، حسب تأويل ريكور، لا تتدخلان في حركة الاعتراف إلا على ضوء علاقة السيد والعبد. يقول بهذا الخصوص:

«... يبدو لي أساسيا على نحو مطلق أن حركة الاعتراف تلد في حيز آخر غير حيز الأبوة والبنوة. أو، إن شئنا، فإن الأبوة والبنوة لا تتدخلان في المدخل، وذلك عندما كنت أقول إن صور الأب تستمد من الصور الأخرى لحقل الثقافة ديناميتها وقدرتها على الترميز.»⁷⁵

يتساءل ريكور لماذا تفضيل علاقة السيد والعبد بدلا من العلاقة السابقة؟ ثم يجيب بأن هذه العلاقة تمثل العلاقة التي تحتوي تبادل الأدوار، مما يجعلها مفيدة في التأويل والفهم لجدلية الأبوة والبنوة أيضا. فالسيد خاطر بحياته إلى النهاية لأجل صون حريته عبر الارتفاع فوق الحياة عن طريق المغامرة بالموت، بينما فضل العبد أن يرتفع فقط فوق الرغبة اللامحدودة بواسطة ترجيح مبدأ الواقع حين تمسك به. هكذا يكون العبد بهذا الاختيار قد تصرف إزاء الشيء بنفيه بطريقة سلبية، لذلك أصبح بها الفعل قد حوّل الواقع بواسطة عمله؛ فالعمل إذاً رغبة مكبوتة يتم من خلالها تحويل الواقع عبر جدلية أخرى، يطلق عليها ريكور جدلية الرغبة والعمل.

تسمح هذه الجدلية، بحسب هذا التأويل، بإدخال الأبوة بذاتها في مسألة الاعتراف؛ حيث يمرّ عبر هذا الاعتراف بين السيد والعبد اعتراف مضاعف بين السيطرة على البشر والأشياء عبر الهيمنة على الطبيعة بواسطة العمل. تكشف جدلية العبد والسيد عن الوجه الثقافي لانحلال عقدة أوديب والعودة النهائية للمكبوت في الطبقات العليا للثقافة برمتها، وذلك من خلال الصراع لنزع الاعتراف والتملك ومن ثم البحث عن أشكال أخرى للتعاقد التي تفتح المجال أمام فلسفة الحق التي تكون العلاقة غير القرابية، حيث يمكن للأبوة أن تصبح فكرة مؤطرة للتحليل.

74 جدير بالذكر أيضا أن هيجل، مثله في ذلك مثل فرويد، يؤول فكرة السقوط أو الخطيئة الأولى، ويسمّيها بالتوسط الذي هو شرط ضروري كي تعي الذات المفردة المبدأ الكلي وتندمج فيه، وبهذا فهي تحقق وعيها لذاتها وبالتالي حريتها. كما أن الروح في رحلتها من أجل وعي ذاتها، لا بد من اغترابها أولا في الطبيعة عن نفسها وهذا ما يماثل الخطيئة الأولى. انظر بهذا الخصوص: ردولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، مرجع سابق، ص 14

75 المرجع السابق، ص 540

يأخذ هذا التأويل ريكور ليتحدث عن جدلية إرادتين وليس فقط وعيين، حين يرتفع بالكلام عن علاقة السيد والعبد إلى علاقة الأبوة والبنوة، مستفيدة من مفهوم الإرادة كما تؤسس له فلسفتي: الروح والحق لدى هيغل. هكذا تتحول جدلية الرغبة في صراع نزاع الاعتراف في جدلية العبد والسيد إلى جدلية الإرادة في ما يخص علاقة الأبوة بالبنوة، حيث يحصل في الثانية نوع من الاستقلال إزاء الرغبات والحياة وهذا ما سيميه هيغل الوعي بالذات، واستقلال وإزاء الآخر ويسميه «الشخص».⁷⁶

إن جدلية الإرادات الواعية تنحل إلى تعاقدات بين الأشخاص المنفكين من كلّ الروابط العائلية المباشرة، من حيث إن الحق المجرد يسمو بنا إلى حدّ تجاوزه لأجل بلوغ المملكة الروحية والجسدية للحياة الأخلاقية، حيث العائلة تعدّ عتبة هذه المملكة. لكن ما هي هذه العائلة؟ بالتأكيد ليست عائلة القرابة والنسب المباشرة، ولكنها تلك العائلة التي تجاوزت كل الوسائط المجردة للثقافة والأخلاق القاضية بترك الشخصية والتخلي عن العقد. إنها العائلة الدينية بالمعنى الفلسفي اللاهوتي المجرد، حيث الأب رمز الألوهية والابن رمز الإنسان، وبهذا التأويل ينتقل بنا ريكور من الحديث عن الأبوة غير المعترف بها؛ أي الفانية والمقتولة في سبيل الرغبة، إلى أبوة معترف بها، وتمثل رباط الحب ورمز الحياة، وهذا مضمون قوله من الأبوة من الاستيهام إلى الرمز.⁷⁷

ج- جدلية الأبوة والألوهية

بعد عرض منظور التحليل النفسي لصورة الأب المرتكز على الرغبة في تأويل جدل الأبوة والبنوة، وكذا التحليل الظاهراتي لفينومينولوجيا الروح المرتكز من جهته على تأويل الصور الثقافية لجدلية الأبوة من منطلق تمثلية الوعي الذاتي لدى هيغل؛ ينتقل بول ريكور إلى مجال التأويل الديني للمسألة مفتحا على منهجيات الفلسفة والأنثروبولوجيا والتحليل اللغوي في قراءة الرمزية الدينية. فكيف يقرأ رمزية وجدلية الأبوة من منظور فلسفة الدين؟

يعتبر ريكور الانتقال من الاستيهامي إلى الرمزي جعل الصور الثقافية والرمزية أكثر أهمية من صورة القرابة، وهذا في حد ذاته انفتاح لآفاق واسعة للتفكير في رمزية الأب والأبوة في الثقافة الغربية ذات الأصول اليهودية - المسيحية. ولعلّ الطريق يمرّ إلى هذه الرمزية الغنية من تحول الأبوة من دلالة الأب الشخص إلى رمز الأب الإله، وما يطرحه ذلك من تحديات تأويلية يلزمنا مجابتهها عبر انفتاح التأويل

76 المرجع نفسه، ص 544

77 نفسه، صفحات 546 و 547

الفلسفي على التأويل الديني، إذ ليس ثمة هنالك شيء قد تم حسمه بعد في هذا المستوى، وهذا ما يكسب الهيرمينوطيقا راهنيتها المعاصرة.

إنّ الإضافة التي يراها ريكور مهمة وخطيرة بالنسبة إلى ما تضيفه التفسيرات الدينية المسيحية لرمزية الأبوة، هي أنّها تستبدل دلالة موت الأب بوصفه قتلا إلى دلالة موته بوصفه قربانا؛ وذلك ما سينهي تطوّر الرمز في معنى قتل الأب إلى فهم موته من أجل الرحمة، وبالتالي يأخذ معنى «الموت من أجل...» مكان دلالة «القتل لأجل...». هكذا تكون جدلية الأبوة في الثقافة الغربية تضحية لأجل خلاص الآخرين من حيث يكون موت الأب موتا لأجل رحمة الآخر، وبالتالي تستحيل رمزيته الأبوة إلى معاني الطيبة والرحمة والمغفرة، كما يتجلى ذلك في موت المسيح على الصليب قربانا منه لأتباعه.

يتساءل هنا ريكور قائلا: «أليس حينئذ موت الابن هو الذي يستطيع أن يعطينا الترسمة النهائية للأبوة عبر كونه أبا كذلك؟»⁷⁸

ثم يجيب بكون هذا التفسير، إنّما يعود إلى إنجيل «متّى» المنتمي إلى عصر اللاهوتيات التي تمت فيها صياغة البناءات التثليثية، غير أنّ منهجيته التفسيرية تقع في مقابل منهجيته التأويلية، إن لم تعارضها بالنظر إلى ما استدمجه في تأويله للمسألة من منهجيات جديدة في القراءة. ولأدل على ذلك انفتاحه على منهجية التحليل النفسي لدى فرويد بخصوص هذه المسألة (رمزية الأبوة) وكذلك قراءة هيغل لنفس القضية في فينومينولوجيا الروح. لكن إذا كان المسيح هنا هو ذاك الخادم المتألم، فألا يكشف، إذ يأخذ مكان الأب، البعد نفسه الذي يأخذه الأب، والذي سيعود للموت أصلا بواسطة الرحمة؟

يجيب ريكور بأنّ فرويد قد كان محقّا حين اعتبر المسيح، لما أخذ الخطيئة على عاتقه، هو نفسه الإله، حيث وضع نفسه إلى جانب الأب، فوضع نفسه في موضعه. لكن هذا الموت سيكون في نفس الآن قتلا على مستوى الاستيهام وعودة المكبوت، ومن ثم نزعاً أعلى للحيازة على الذات.⁷⁹ أمّا هيغل، فقد أدرك هذا الأمر حين كان أوّل فيلسوف حديث يضطلع بعبارته «مات الله» بوصفها عبارة أساسية لفلسفة الدين، حيث كان إعلان هذا الموت إعلانا عن أفول المتعالي المنفصل وحلول المحايث المتّصل (الحلول).

لقد كان من الضروري أن تقوم فكرة الإلهي بوصفها روحا ملازمة للجماعة انسجاما مع الكلام القاسي القاضي بالقول بموت الإلهي بما هو تعالي مفارق؛ غير أنّ ذلك ليس إعلانا للإلحاد، بله من صميم الدين

78 Ricoeur: Le conflit des interprétations; op cite, p 477

79 Ibid, p 478

الحقيقي الذي ليس دين الإله المتعالي ولكن دين الروح بيننا.⁸⁰ إن موت الإله المتعالي بالإضافة إلى محورية الرمزي في فهم الشرط المعاصر للإنسان والثقافة، لهو ما يجعل الهيرمينوطيقا نهوضا بتفسير الصور الدينية ومختلف الأشكال التعبيرية الأخرى التي تمثل تجليات اللاوعي الذي يجب أن يؤول خارج مقولات الفلسفة النسقية الكلاسيكية. فالتفكير في قضايا الإرادة والأبوة والألوهية بما هي مسائل إيمانية ودينية وفلسفية، كل ذلك يعني، لدى ريكور، إمكان قيام نوع من الأنثروبولوجيا الفلسفية القادرة على عبور تخوم الدين والفلسفة معا لأجل التفكير حول مشكلات الحياة الإنسانية (الإرادة، الشر، اللاعصمة..). دون الوقوع في اختزالها إلى مفاهيم نظرية منفصلة عن الحياة والفعل والتجربة.

إن تفعيل الممارسة الفلسفية بما هي فعّالية تأويلية بصدد رمزية الأب والأبوة مثلا، بما هي مسألة دينية متجذرة في الثقافة المسيحية الغربية، يكشف عن راهنية التأويل في قراءة النصوص الدينية والفلسفية والتاريخية بشكل عام. وقد نهض على ذلك منظور ريكور للهيرمينوطيقا، عندما كشف تلك الترسيمات الرمزية والدينية في قراءته لفكرة «الأبوة»، في الفكر الغربي المسيحي، بما هي جدلية متعددة الأبعاد: نفسية، وثقافية، ودينية وفلسفية.

أفضى لديه هذا التأويل إلى نوع من نزع الطابع الأسطوري عن هذه الفكرة (الأبوة) بما هي فكرة متلوّنة بالتفسيرات الدينية والأسطورية الرمزية المختلفة والفلسفية أيضا. غير أنه، ومن خلال قراءته لبعض الأساطير القديمة، وكذا لبعض النصوص الدينية التي وردت فيها فكرة الأبوة هذه، تظهر محاولات هذا الفيلسوف مدى انعطافه الهيرمينوطيقي نحو الاشتغال على قضايا الفعل والإرادة التي طالما تغلّفت بها القضايا المتصلة بالدين والاعتقاد (الخطيئة، الخير، الشر، الرحمة..). لذا؛ فخوض ريكور القوي في هذه المسائل، إنما يسمح لنا بالقول بأن الإيمان المخلص من الوهم الأسطوري، يعدّ طريقا آخر للفهم والتأويل.

هكذا؛ يجد الغرض من القول بنزع الطابع الأسطوري عن المقدّس ما يبرّره لدى هذا الأخير في فسخ المجال للتأويل وقراءة الدين بعيدا عن المنظورات التقليدية اللاهوتية المنغلقة على التفسير اللاهوتي، أو حتى الرؤى الفلسفية المعادية للدين التي تحطّ من شأنه. لذا، كان رهان ريكور، على ما يظهر، وراء تأويل بعض القضايا الدينية والإيمانية الوقوف على بعض الأبعاد «الإيطيقية» للقصص الديني عبر تأويل جديد للغة الرمزية التي تروى بها. وقد كان ذلك تحديا حقيقيا للفلسفة التأويلية، بما هي فلسفة تخوم (تكرّر في القضايا الواقعة بين التخوم) تفكر في الحياة كما في الدين وتصل النظر بالفعل، وهذا ما يجعل منها أنثروبولوجيا

80 Ibid, p 479

فلسفية حقيقية، تحتوي فلسفة للنظر والدين قادرة على تجاوز الأنماط التقليدية للعلاقة بين الإيمان والعقل، بين اللاهوت والعقلانية الجديدة.

خاتمة عامة

يظهر لنا من خلال عرضنا للطريقة التي تصوّر بها ريكور تأويل الديني انطلاقاً من رمزيته، أنّه بالفعل قد أحسن في استثمار أهم ما توصّلت إليه بعض التوجّهات الفلسفية المعاصرة ذات المنزع التأويلي والتحليلي، وبخاصة المنزع الهيرمينوطيقي والوجودي الظاهراتي، وكذا البنيوية والتحليل النفسي وتحليل الخطاب وسيميولوجيا العلامات... إلخ. فقد ساهم لديه هذا التوسّع في تأسيس هيرمينوطيقا نقدية استوعبت مختلف المنهجيات المستجدة في مجال تحليل الخطاب وتأويل لرمزية والأسطورة، ثمّ التاريخ والدين، وغيرها من الأشكال التعبيرية الحياتية والثقافية الموجودة في المجتمع؛ وذلك لأجل تحقيق فهم واسع بها. أثر هذا التوليف العجيب بين مختلف المشارب والمدارس الفكرية على قراءة ريكور للدين إلى حدّ جعله يتجاوز المقاربات اللاهوتية والفلسفية الاختزالية للقضايا الاعتقادية والإيمانية.

فعندما افتتح ريكور كلامه عن الدين والإيمان في الجزء الأخير من «صراع التأويلات» بمقدمة سجالية مع رودولف بولتمان اللاهوتي الذي مارس التأويل الديني في كتابين: «المسيح» و«يسوع-المسيح والأسطورة»، فقد عنى ريكور طرح قضية الهيرمينوطيقا الدينية للنقاش من جديد. بالنسبة إليه هناك دوماً قضية هيرمينوطيقية في المسيحية، لكن القضية التأويلية الحقيقية تبدو له في العصر الحالي قضية جديدة. بعبارة أخرى، يرفض ريكور المنظورات التيولوجية البحتة لتأويل المسائل والقضايا الدينية، ما لم تنجز مهمة فكرية وفلسفية جديدة بخصوص طريقة قراءة النصوص الدينية وتجربة التراث برمّتها. تلك المهمة التي يلزم الفيلسوف أن يقوم بها أخذاً نصب عينيه ضرورة إعادة النظر في المسلّمات الأساسية التي تقوم عليها الحقيقة الإنسانية من كلية الإرادة، وتناهي طبع الإنسان وعدم تناهي السعادة، ثم ملازمة الشر والألم لحياته وفعله وتاريخه.

من هنا يكون الهدف الموجّه لتأويل الدين والإيمان في هذه القراءة الهيرمينوطيقية الجديدة، حيازة القدرة النظرية على تحليل ومقاربة إشكالية الشر المسيطر على وجود الإنسان، انطلاقاً من تأويل مجموعة من الرموز الأولية مثل: الذنب، السقوط والخطيئة، الرجاء والغفران، الحرية والإرادة... إلخ؛ وذلك في إطار منظور هيرمينوطيقي جديد ومخالف لما دأبت عليه القراءات اللاهوتية والوجودية والفلسفية التقليدية القاصرة على قراءة مختلف الأبعاد الرمزية والمجازية لهذه القضايا ومدى اختراقها لحياة الإنسان وتاريخه وثقافته.

لذا؛ تجاوز ريكور منظور اللاهوت القاضي، باعتبار كلاً من: الخطأ، والسقوط، والذنب، والإثم، مسائل من صميم الطبيعة البشرية؛ إذ، خلافاً لذلك، نظر إليها هذا الأخير لا على أنها غريبة الإنسان، وإنما هي أصلاً غير منفصلة عنه. إنها ليست علامات وجودية أساسية في الإنسان مثل باقي الدوافع والقدرات والظروف الأخرى، ولكنها من متعلقات الأسطوري والمجازي التي يستحيل على الوصف الإمبريقي الإمساك بها؛ فالكلام عن الأهواء التي تطل الإرادة يمهّد الطريق للتفكير الفلسفي لمناقشة الأسطوري، ويشكّل مرتبط الفرس بين الإرادي والأسطوري، حيث يستدعي الانفتاح على التاريخ المقارن للأديان مع ربطها بالأساطير الخاصة بالسقوط والفوضى والعقاب.

لكن ومن أجل فهم هذه الأساطير، يلزم على الفيلسوف أن يتمكّن من تأويل لغة أكثر جوهرية، يسميها ريكور لغة الاعتراف؛ وهي اللغة التي تجعله يتكلم عن الخطأ والشر برمزية وتعابير مجازية وغير مباشرة. ولأجل فهم لغة الاعتراف هذه، يلزم أيضاً إجراء تأويل للرمزية والمجاز، وهذا ما يستدعي قيام منهجية قراءة كاملة تمكّنه من فك تلك الرموز والمجازات، ومن ثم ضرورة الأخذ بالتأويلات والهيرمينوطيقا.

هكذا تتوسّع الفكرة الأساسية لرمزية الإرادة السيئة، لكي تشمل أبعاداً رمزية ومجازية للشر، تتضمن رموزاً واستعارات تستدعي التأويل، مثل الجسد، الخطيئة الأصلية، السقوط، لذنّب، الإثم، الغفران، العقاب... إلخ، وهي كلّها استعارات ومجازات تحيل إلى رموز وعلامات أسطورية، يتكشف عبرها الصراع بين قوى النظام وقوى الفوضى، حيث يصبح طرد النفس إلى جسد آخر غريب عنها ونفيها فيه عقاباً لها على إثمها المرتكب. يستدعي هذا الأمر قراءة الرمزية ومسائل الدين وتأويل تجربة الإيمان وفق معطيات السردية ومنهجيات التحليل اللغوي الأنثروبولوجي والفلسفي، وذلك في اتجاه تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية تلتقي برمزية الشر، ويشكّل فيها مفهوم الاتهام واللاعصمة فرصة للتأمل الفلسفي في بنى الواقع الإنساني بما يبرّر قيام فلسفة للدين تستطيع تولي هذه المهمة هيرمينوطيقياً.

قائمة بالمراجع المعتمدة في الدراسة

المراجع بالعربية:

1. بول ريكور: النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق منصف، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، بدون تاريخ.
2. بول ريكور: صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2005
3. بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ط الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، سنة 2006
4. بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد. ترجمة وجيه سعد، الطبعة الأولى أطلس للنشر والتوزيع، دمشق- سوريا، سنة 2003
5. بول ريكور: عن الترجمة، ترجمة حسين خمري، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، سنة 2008
6. بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، سنة 1999
7. بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2008
8. رودولف شتاينر: نيتشه مكافح ضد عصره، ترجمة حسن صقر، ط الأولى، دار الحصاد للنشر، دمشق سوريا، سنة 1998
9. عادل مصطفى: فهم الفهم، الطبعة الأولى، رؤية للنشر، القاهرة، سنة 2007
10. قيس ماضي فرّو: المعرفة التاريخية في الغرب، مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، ط الأولى، نشره المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، سنة 2013
11. ميشير باسيل عون: السفارة الفلسفية، الطبعة الأولى، دار المشرق، بيروت، سنة 2004
12. نبيهة قاره: الفلسفة والتأويل، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1998
13. هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ نشره دار أوياء، الطبعة الأولى، طرابلس، ليبيا، سنة 2007

المراجع بالفرنسية:

1. Bultmann, (R): New Testament and Mythology; In Kerygma and Myth, A Theological debate; Edited by Hans Werner Bartsch, Harper and Row, Publishers New York and Evanston. January 2000
2. Blundell, (B): Paul Ricœur between theology and philosophy; Indiana university press, Bloomington, Usa, 2010
3. Dominique, (N): Religion et éthique dans les discours de Schleiermach; éd. Harmattan, Paris, 2008
4. Fruchon, (P): L'herméneutique de Gadamer; éd du CERF, Paris, 1994

5. Olivier Abel et Jérôme Porée: Le vocabulaire de Paul Ricoeur; ellipses, Paris 2007
6. Ricœur, (P): Le conflit des interprétations, éd de seuil, paris, 1969
7. Ricœur, (P): Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, Editions du Seuil, Paris, 1986
8. Ricœur, (P): Soi-même comme un autre; éd. Seuil, Paris, 1990
9. Schleiermacher (F): De la Religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mé-priseurs (1799); tr par Bernard Reymond, Paris, Van Dieren Éditeur, 2004
10. Schleiermacher, (F): Herméneutique; collection dirigée par Hans Wisman, éd du CERF, Paris, 1987
11. Schleiermacher, (F): Le statut de la théologie; tr Bernard Kaempf, éd du CERF, Paris, 1994

دراسات أجنبية:

12. Emmanuel Avonyo «l'herméneutique à l'école de Paul Ricoeur», L'ACADEMOS, 14 décembre 2009
13. Hans Ineichen, «Herméneutique et philosophie du langage», in Paul Ricoeur, l'hermé- neutique à l'école de la phénoménologie, Paris, Beauchesne, 1995

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com